268

İnceleme

ZAMANI YAŞAMAK • Jean Chesneaux

Zamanı Yaşamak

Jean Chesneaux



Fransızca'dan Çeviren: Münir Cerit



JEAN CHESNEAUX

20. yüzyılın ünlü tarihçi ve düşünürlerinden Jean Chesneaux 2 Ekim 1922'de Fransa'da doğdu. Uzak Doğu Tarihi alanında uzmanlaşan Chesneaux, EHESS (École des Hautes Études En Sciences Sociales) ve L'Université Paris Diderot üniversitelerinde tarih profesörlüğü yaptı. Adını ilk kez 1959 yılında Modern Çin Cumhuriyeti'nin atası sayılan Sun Yat-Sen üzerine yaptığı akademik çalışmayla duyurdu. Birçok eseri bulunan yazar, *Zamanı Yaşamak* (Habiter Le Temps) çalışmasını 1996 yılında yayımladı. Fransız Komünist Partisi'nde aktif görev alan yazarın, Mao'nun ölümünden sonra Çin Komünist Devrimi'ne olan ilgisi azaldı ve Çin Kültürü İncelemeleri bölümündeki öğretim üyeliğinden ayrıldı. Hayatı boyunca verdiği eserler Marksist çizgide devam etmesine rağmen savunduğu davalar değişiklik göstermiştir. Yazar erken dönemlerinde komünizmi, olgun döneminde Maoculuğu, ileri döneminde ise anti-emperyalizmi savunmuştur. Önemli eserleri arasında *Le Mouvement Paysan Chinois 1840-1949* (1840-1949 Arası Çin Halk Hareketleri), *L'Asie orientale aux xixe et xxe siècles*, (19. ve 20. Yüzyılda Doğu Asya) *ve Les Sociétés secrètes en Chine*, (Çin'in Gizli Toplulukları) yer almaktadır.

Ayrıntı: 932
İnceleme Dizisi: 268

Zamanı Yaşamak
Jean Chesneaux

Kitabın Özgün Adı
Habiter le temps

Fransızca'dan Çeviren
Münir Cerit

Yayıma Hazırlayan
Nil Ormanlı

Son Okuma
Ozan K. Dil

Kapak Fotoğrafı
Lorna Wilso / Taxi / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Yazın Basın Yayın Mat. Tur. Tic. Ltd. Şti.
Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No: 38-40-42-44
Başakşehir - İstanbul
Sertifika No: 12028

Birinci Basım: *İstanbul, Kasım 2015*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-039-9
Sertifika No.: 10704

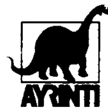
AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/AYRINTIYAYINEVI  facebook.com/ayrinti.yayinlari  instagram.com/ayrintiyayinlari

Jean Chesneaux

Zamanı Yaşamak

Geçmiş, Şimdiki Zaman, Gelecek:
Bir Siyasal Diyalog Denemesi



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

ÇALIŞMAK SAĞLIĞA ZARARLIDIR
Annie Thébaud-Mony

BERABER
Richard Sennett

HAYATIN ANLAMI
Terry Eagleton

DUYURU
Michael Hardt-Antonio Negri

KÜRESELLEŞMENİN SONU MU?
Arif Dirlik

İSYAN PAZARLANIYOR
Joseph Heath & Andrew Potter

VAMPİRİN KÜLTÜR TARİHİ
Gülay Er Pasin

TUHAF ALAN
Burcu Canar

ÜTOPYA
Nilnur Tandaçgüneş

AKIL HASTALIĞI VE PSİKOLOJİ
Michel Foucault

İŞLETME HASTALIĞINA TUTULMUŞ TOPLUM
Vincent de Gaulejac

ETİN CİNSEL POLİTİKASI
Carol J. Adams

TOPLUMLA YÜZLEŞME
Zülküf Kara

iKOMÜNİZM
Colin Cremin

KÜRESEL ÇARKIN DIŞINDA KALANLAR
Kathrin Hartmann

AZINLIĞIN ZENGİNLİĞİ HEPİMİZİN ÇIKARINA MIDIR?
Zygmunt Bauman

PSİKOLOJİDE SÖZ VE ANLAM ANALİZİ
Sibel A. Arkonaç

ÇALIŞMA SORUNU
Kathi Weeks

BENLİK YANILSAMASI
Bruce Hood

VAHŞİ HUKUK
Cormac Cullinan

TÜRKİYE KENTLEŞMESİNİN TOPLUMSAL ARKEOLOJİSİ
Erbatur Çavuşoğlu

MARKSİZMDEN SONRA MARX
Tom Rockmore

OYUN, OYUNBAZLIK, YARATICILIK VE İNOVASYON
Patrick Bateson & Paul Martin

İLAHİ GAZAP:
DEHA NEDİR? DÂHİ KİMDİR?
Darrin M. McMahon

HARCIYORUM ÖYLEYSE VARIM
Ekonominin Gerçek Maliyeti
Philip Roscoe

KREDİOKRASİ
ve Borç Reddi Davası
Andrew Ross

ZİHİN VE DOĞA ARASINDA
Bir Psikoloji Tarihi
Roger Smith

ÖZGÜRLÜK
Zygmunt Bauman

Saat 11.00 vardiyasının kadın işçisine...

İçindekiler

Yazarın Teşekkürleri

Yazarın, Louis A., Alban B., Françoise B., Odile D.-K., Claude J., Catherine L., Jean L., Marie L., Catherine M., Claire Ng.-D., Thierry P., Patrice P., Martine R.-G., Ignacy S.'ye, bu yapıta karşı gösterdikleri ilgiden ve kendisinin de çokça yararlandığı görüşleri, önerileri ve çok değerli manevi desteklerinden ötürü sunduğu bu içten teşekkür, yalnızca alışılmış bir saygı gösterisi değildir. Ayrıca, Jean-Luc Field'in zorlayıcı, tedbirli ve uygun bir şekilde sunduğu editöryel desteği olmasaydı bu yapıt, bu iyi sonuca ulaşamayacaktı.

Bununla birlikte, geleneğe uygun olarak belirtmeliyim ki bu çalışmanın başarısızlıkları ve eksikleri yazara aittir.

1996

Çevirmenin Sunuşu

Paris VII Üniversitesi'nde Onursal Profesör olan Jean Chesneaux'nun bu değerli yapıtını Türk okuyucusuna sunmak bana büyük kıvanç ve onur veriyor.

Profesör Chesneaux, Uzakdoğu tarihi uzmanı olmasının yanı sıra Batı toplumsal ve siyasal tarihi üzerinde de engin bilgi birikimine sahip olan seçkin bir tarih felsefecisidir.

Son yıllarını çağdaş toplumları incelemeye adayan Profesör, bu yapıtı ile çok ilginç bir kültürel-düşünsel konuya el atmaktadır: *Zamanın iyi kullanımı.*

Kitapta, konu tam bir yetkinlikle araştırılarak eski Grek ve Çin filozoflarından zamanımıza uzanan bir altın zincirle*

* Kavram Upton Sinclair'indir.

bezenmektedir. Bu bakımdan yapıt tarih felsefesine, özellikle *modern* adı verilen Batı toplumlarının, zamanı geçmişinden ve geleceğinden kopararak kişiyi nasıl *hemen şimdi*'ye kapattıklarını, böylece onu, zamanın süresinden soyutlanmış bir *an*'ın içinde yaşamaya zorladıklarını anlatmaktadır.

Bu toplumsal baskılar sonunda birey, kaynak ve akıntı yönleriyle sürekli bir nehir olanın içinde değil de, başı ve sonu belirsiz, birbirinden kopuk anlar içinde, her biri kendi öz yaşamına sahip, bağımsız olan ama birlikte dayanışma, mutluluk, demokrasi içinde yaşayan yurttaşların yerine çalışma, eğlenme ve dinlence zamanları başkalarınca (devlet, yönetici ve medya vb.) düzenlenmiş bir bağımlı *tüketiciler* kalabalığının parçası olmaktadır. Bundan, derece derece, küreselleşen sermaye, onun sultası altına giren devlet, medya ve teknokrasi sorumludur. Hoş, bu sayılanlar da birbirinden bağımsız değildirler ya...

Çeviri konusuna gelince... Böyle bir sorumluluğu yüklenmek, ilk başta bana aşırı bir gözüpeklik olarak göründü. Ama bu denli güzel, yetkin ve okuyana yeni çevrenler açan bir yapıtın, yalnızca belli bir çevrede kalmasına gönlüm razı olmadı; benim yetki sınırlarımı oldukça aşan bu işe giriştim. Çeviride, yazın ve felsefe alanında üzerinde görüş birliğine varıldığına inandığım kavramları kullanmaya özen gösterdim. Yine de yazarın bulduğunu sandığım, Fransızca'da da yeni birkaç sözcükle *zaman* kavramı üzerine kafa yormuş iki Alman düşünürün, Hans Jonas ve Ernst Bloch'un Türkçeleştirdiğim kavramları tartışmaya açıktır:

la temporalité: "zamansallık" diye çevirdim.
la temporalisation: "zamanlaştırma" diye çevirdim.
la déconstruction: "yapıbozum" diye çevirdim.
l'externalté: "dışsallık" diye çevirdim.

Le Principe-espérence: "umut-ilkesi" diye çevirdim.
Le Principe-responsabilité: "sorumluluk-ilkesi" diye çevirdim.

Konunun uzmanı okuyucularımın yorumları ve eleştirileri bu kavramlara açıklık getirecektir.

Çeviri sırasında felsefe sözlüğü, ansiklopedi, yapısalcılık ve post-modernizm üzerine inceleme gibi kaynaklara ve konunun uzmanı dostlarımın görüşlerine başvurdum. Burada emeği geçen yazar, çevirmen, tüm yazın ve düşün emekçilerine ve uzman dostlarıma –adlarını saymadan– teşekkür borçluyum. Ancak, çevirinin Türkçe başlığını bana öneren sevgili Ceylan'a, adını vererek teşekkür etmeden geçemeyeceğim.

Kitapta çeviri, kavramlar ve anlatım açısından görülecek bütün hataların sorumlusu elbette benim. Okuyucularımdan, bu konudaki eleştirilerini bana bildirmelerini dilemekteyim. Yazın ve düşün alanlarında ilklerden birisi olduğuna inandığım bu yapıtı okuyucularıma sunma fırsatını bana veren, yazarın oğlu Profesör Jean-Marie Chesneaux'ya teşekkür ediyorum.

A.Münir CERİT
Ankara

Öndeyiş

ZAMAN, ZAMANIMIZIN SORUNU

Arman Gatti, henüz çok genç yaşta Buchenwald Toplama Kampı'na getirildiğinde, tiyatro konusunda hiçbir deneyimi yoktu. Ama yine de, gizlice, kadrosu üç kişiden oluşan bir oyun kurgulamaya karar verdi. Adı *varım, vardım, var olacağım (ich bin, ich war, ich werde sein)* idi. Ona göre gelecek istenci, şimdiden başlamalı ve buna, geçmişe doğru bir geri dönüş eklenmeliydi.[1] Ölümün eşiğine itilmiş, öz varlıkları tehdit altındaki bu sürgünler, tam bu zamanda, son bir çabayla bu üç temel simgeye tutunuyorlardı; bu üçlünün de en belir-

1. France-Culture'deki söyleşi.

leyici olanına, yani gelecekteki *var olacağım*'a *(ich werde sein).* Demek ki Nazi soykırım makinesine direnebilmek, zamanın akışı içinde var olmayı, zamanı gelecek için açık tutmayı, yani zamanı yaşamayı gerektiriyordu. Ve bu, manevi istencin tek gücüydü.

1986 Şubatı'nda ise bunun tam tersi oldu. Tüm dünyadan, milyonlarca teleskoplu izleyicinin gördüğüne inanmayan gözleri önünde, Challenger uzay mekiğinin felaketine harcanan zamanın kapanması istendi. Kısacası, Christie Mac Auliffe, kozmosun fani yıldızı olarak seçilmiş bu genç öğretmen ve altı arkadaşı, doksan saniye içinde mutlak zamanla tanıştı ve evrenin zamandan bağımsız çevreninde eriyip gittiler. Teknolojinin önceden belirlenmiş, yüksek nitelikte programlanmış, en ileri duyarlıkta, önceden tasarlanmış olan zamanı, birdenbire karıştı, ezildi, yok oldu.

Bir Zamansallık (*Temporalité*) Bunalımı

Şimdi, Buchenwald dehşetinden çok uzaktayız. Ama süreyi yeniden açma, zamanın kısıtlamalarını gevşetme yolundaki çabalar aynı canlılıkta sürdürülüyor. Sürdürülebilir kalkınma, malzemenin geri dönüşümü, güney ülkelerinin borçlarının yeniden yapılandırılması, teknik moratoryum, yenilenebilir enerji kaynakları, çalışma süresinin bölüşülmesi projeleri, herkesin "bütçe zamanı"nı daha iyi kullanması yönündeki umutlar; hepsinde söz konusu olan şey, zaman. Özellikle onun süresi; oluşumuzdaki arkadaşlığı; denge ve gelişim anı; geleceğe açılış. *Ich bin, ich war, ich werde sein,* başat zorunluluk, varlık ilkesi ve tehdit altındaki toplumların kişileri olarak kalıyor.

Her ne kadar artık Challenger gibi uzayda kaybolmuyorsak da bu zaman çevreni, her yandan "fırlatmaya hazır", "sıfır gecikme", "reklamın etkileri" türünden baskılar altında daralmaktadır. Henri Lefebvre'in[2] açıkladığı gibi, birey bunlarda kullanılarak aşağılanmaktadır. Kişi, sorumluluk –dolayısıyla

2. Henri Lefebvre, François Mitterand'ın Cumhurbaşkanlığına seçilmesi dolayısıyla *Nouvelles littéraires* (12 Temmuz 1981) ile yapılan söyleşi.

süre– içinde düşünüp davranmaktadır. Geçmiş deneyiminden yola çıkarak, toplumun, kendisinin de katıldığına inandığı (her zaman başarıyla değil) seçimleri üzerinde kafa yormayı ve bunları, orta erimli sonuçlarına göre değerlendirmeyi bilmektedir. Öteki ise bunun aksine, yalnızca ivedi doyumu aramaktadır, böylece zamana ilişkin görüş açısı daralmakta, yoksullaşmaktadır.

Aldous Huxley diye biri çıkar ve daha 1932'lerde kâhince bir öngörüyle bize "cesur yeni dünya"yı sunar. Cesur Yeni Dünya'da halk gamsız, uysal ve rahatına düşkün biçimde yaşamaktadır. "Hemen"in tutsağı olan bu insanlar, çocukluktan başlayan uykuda eğitim seansları boyunca kafalarına çakılan şu tekerlemeye yapışmaktan başka bir şey yapmazlar.

Geçmiş ve gelecek,
beni hasta edecek.
Bir gramımı alırım,
öyleyse varım.[3]

Cesur Yeni Dünya'nın insanları, daha o zamandan yaman birer sakinleştirici tüketicisiydiler. Huxley, zamanın an içine sıkıştırılmasının dinginlik getirmekten uzak, hem de çok uzak olduğunu fark etmiştir. Biz ise, yalnızca, zamana ilişkin ağır stresi, binlerce istem ve binlerce birbirine zıt öncelik arasında bölünmüş zamanın yarattığı gerilimi iyi biliyoruz.

Zamanın *hemen* içinde ufalanışı, gerçekten zamansallığın çıkmazı ile at başı gitmektedir. Ölçülendirilmiş, modellendirilmiş ve işlevi belirlenmiş olan zaman, ancak o andaki getirisine göre değerlendirilmektedir. Günlük varoluş, birbirini izleyen, her tür tutarlılıktan yoksun, sarsıcı bir zaman dizisine, onlara süre içinde kök salma olanağını verecek tek öğe olan *anlam öksüzü*ne "parçalanmaktadır."

"Birey, öyle bir akıntının sarhoşluğuna fırlatılır ki burada, *zamanıyla birlikte* yaşamak için, yaşamının yönetimini

3. Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Paris, 1933.

anın komutasına ve ivedinin sultasına bırakmak zorundadır."[4] Böylece, bizim zamanla ilişkimiz ve zaman içindeki varlığımız köklü biçimde kökenine kadar değer kaybına uğramaktadır. Her şey, Afrika üzerine incelemelerin emektarı Georges Balandier'yi, din bilgini Henri Madelin'i ve ekofilozofinin öncüsü Felix Guattari'yi birbirinden ayırıyor. Ortak inançtan başka her şey... Birinciye göre, geçmişin mirasından ve her tür projeden kopmuş olan modern insan, "yavaş yavaş zaman boyutu içinde düşünmenin güçlüğünü duymaktadır."[5] İkincisi, "hızın ve anın mantığı içinde, medyatik mezarlığın tam bir genleşme durumunda bulunduğunu"[6] saptar. Üçüncüye göre de, "bize çok tanıdık olan geçmişimizi geriye, çok uzağa atan, belleğimizde henüz taze olan yaşam biçimlerini silen ve geleceğimizi kokuşmuş böcek sürüsü gibi kara bulutlarla yüklü saydamsız bir çevren üzerine kazıyan zamanımızın sarmallı kaçışını düşünmek yasaklanmaktadır."[7]

Bu kavramların hepsi bir şeyler anlatmaktadır. Zamana yabancılaşmış, bu satıcı görüntüleriyle aldatılmış, medyatik mezarlık karşısında güçsüz, kendini zamansallığın kaçışına kaptırmış her bireye, artık toplumsal uyum içinde yaşamaktan vazgeçerek kendi "küçük inine" gömülmek kalıyor. "Postmodernler"in, "genişlemiş insanlar arası trafikte gidip gelen kalitesiz insanın yoğun kuramsal kıvancını"[8] takdir ederek kendi kendilerini kutladığı durum budur.

Bu kargaşa sarmalının en gözle görülür işareti ve ayrıcalıklı öğesi televizyondur. Gerçek bir "zamanı değersizleştirme" makinesi olan televizyon, düşüncenin bütün tersinirliklerini, bütün geri çekilmelerini, daha geriye giderek yazılı duyum-

---

4. Jean-Paul Besset, "La politique saise par le malaise de la quotidienneté" [Gündelik yaşamın sıkıntısına yakalanmış siyaset], *Le Monde* 7-8 Mayıs 1995.
5. Georges Balandier, *Le détour, pouvoir et modernité* [Dolambaç, *İktidar* ve Modernite], Paris, 1985, s.135.
6. Henri Madlin, *Le Monde diplomatique*, Şubat 1994.
7. Félix Guattari, a.g.e., Ekim 1992.
8. *Autrement* dergisinde "Les immatériaux" [Maddesel olmayanlar] adlı sergiyi (Beaubourg, 1985) tanıtan Élie Theophilakis ("Modernes et aprés, les immatériaux" [Modernler ve sonrası, maddesel olmayanlar], Paris, 1985).

ların izin verdiği ölçüde serbestçe düşünmeyi yasaklamaktadır. Kısa zamanda mezarlığı boylayacak gelip geçici bir güncel olayı "medyatik" yapan yalnızca moda ve etki oyunlarıdır. Başlangıçta yalnızca serbest zamanı artıracağı ileri sürülen televizyon, ekranda kliplere ve mesajlara bölünmüş, öncesi ve sonrası bilinmeyen başına buyruk bir zamansallığı dayatmıştır. Televizyon anlıktır. Çünkü gerçek, yarın tekrar gelmek üzere, bugün birdenbire bilinmezden ortaya çıkmış, "dinlenme oranı"na göre *mertebelendirilmiştir ve* "pub"ın saniyeleri ve yıldız sunucuların yüksek maaşları üzerinden düzenlenmiş yüksek tarifelerle *pazarlanır*. Bununla birlikte, ailelerin günlük programları üzerinde ve toplumsal çevrelerde egemendir; televizyondaki bir spor akşamının, en canlı sosyal konut sitesini nasıl ölü bir kente dönüştürdüğünü biliyoruz. Zamanımız, özellikle de dünyayı bundan sonra bütün varlıklarıyla değil de yalnızca gözleriyle tanıma tehlikesi altındaki çocukların zamanı, bu "yiyip yutan"[9] ekranların *tutsağıdır*.

Zaman Bunalımı, Anlam Bunalımı

Son kertede belirsiz, ama bir o kadar da yaşamsal olan bu kavram, geçmişten gelip şimdiki zaman üzerinden geleceğe doğru giden zamanın eksenine oturur. Aynı zamanda yürünmüş yol ile onun değerlendirilmesinden, şimdiki zaman karşısındaki açık görüşlülükten, geleceğe yönelik projelerden ve umutlardan beslenir. Bizim toplumlarımızda anlam, bundan böyle askıdadır.

Konfüçyüs kültürü ve zaman görüşü Yahudi-Hıristiyan geleneklerinden çok uzak olan Japonya bile zamana ilişkin referans noktalarındaki bu sapmalara bizim kadar duyarlıdır. Bu ülkede toplumsal yapının yerinden oynaması bir rastlantı değildir. Katsuo Shimitzu'nun[10] belirttiği gibi, öncü tiyatro zaman üzerine odaklanmaktadır. Dramaturg Akio Miyazawa

9. Liliane Lurçat, *Les temps prisonnier* [Tutsak Zamanlar], Paris, 1995.
10. *Asashi Shimbun*' un incelemesi, *Courrier international*'in 23 Nisan 1994 sayısından alıntı.

şöyle yazmıştır: "Biz ellilerde doğanlar, artık zamanı, geleceğe yönelik bir gelişme olarak görmüyoruz. Nereye gittiğimizi bilmeden, hiçbir tutanağımız olmadan, doğal olarak kum üzerine çizilmiş manzaralara doğru çekiliyoruz." İşin ilginç yanı, Japonya için bilinmez olan bu manzaraların birçok yeni oyunun kadrosunu oluşturmasıdır. Dramatik eserinde yalnızca birbirinin tıpkısı anları, sonsuza doğru çekilen zamanı anlatan meslektaşı Shogo Oto ise " özellikle süre içine sıkıştırılmış insanın varlığı sorgulanmaktadır" demiştir. Zaman sorunu, Japon filozoflarının da dikkatini çekmektedir. Tatsuo Motokawa, 1992 yılında yayımlanan *Zono jikan nezumi no jikan* [Filin zamanı ve farenin zamanı] adlı çok-satar'ında her türün kendine özgü bir zaman kavramı olduğunu göstermiştir. Filozof Yoshimichi Nakajima, *Jikan to Jiyu* [Zaman ve Özgürlük] adlı yapıtında, bundan böyle zamandan ve ölümden söz etmenin tabu olmaktan çıktığını, *satori* (uyanış), *gedatsu* (vazgeçme), *mujokan* (gelip geçici) gibi kavramların artık tanıdık referans noktaları durumuna geldiğini göstermiştir. Yazar, "eğer zaman sorununa bu biçimde yaklaşılıyorsa bu, eski dünya düzeninin yarattığı yıkıma karşı bir tepkidir",[11] diye belirtmiştir.

Dünyamızı altüst eden düzensizliklerin zaman kavramında yarattığı bu kargaşa, yalnızca Japon toplumuna özgü bir görünüm değil. Yirminci yüzyıldan çıkardığımız bilanço, uzun yıllar boyunca "insan zihninin gelişimi"ne bağladığımız umutları hiç mi hiç doğrulamıyor. Çevre bunalımı borç bunalımıyla birleşiyor. 1945'ten bu yana yerel diye adlandırılan savaşların kurban sayısı, iki dünya savaşının toplamı kadar. Yeni yoksulluk da yeni kent barbarlığı ölçüsünde yabanıl gürültüler koparıyor. Şaha kalkan kabile bağnazlığı (milliyetçiliği) Kafkasya'yı, Orta Afrika'yı ve Balkanlar'ı kana buluyor. Peki, o kendiliğinden gelişme inancından, iyimser güvenin geçici çevreninden geriye kalan ne?

Çizgisel mantığını zamanın akışı ile özdeşleştirme çabasındaki siyasal evrimin ilkeleri gibi "büyüme" ve "kalkınma"nın

11. a.g.e.

kendisi de sorgulanmakta. Tümüyle niceliksel ve mekanik olan bu yaklaşımın çok zavallı ve gerçek dışı olduğu açık. Güney'de ve bir süredir Kuzey'de "kötüye giden büyüme" ve "yanlış-kalkınma"[12] bildirileri, bizi, daha iyi bir yaşam için başka yolların arayışına götürüyor.

Peki, Roma Kulübü'nün altmışlı yıllarda zamanın kendisini durdurma yolundaki gözükara önerisine uyarak büyümeyi "sıfır düzeyi"nde mi tutmalı? Ya da Güney için –Kuzey için olduğu gibi– özellikle gelecek kuşakların haklarına daha saygılı olan ve sürdürülebilir diye adlandırılan alternatif bir kalkınma modeli mi araştırmalı? Yani toplumsal evrimin başka uyumları mı gerekli?

Dünya üzerine sorularımız, zaman üzerine sorularımızdır. Bunların, biraz biraz tanımaya başladığımız "saatli bombaları" (*bombe à retardement - time bomb*), her yerde kuvveti ve ivediliği söylemekteler. Bu *zaman bombaları*, bizim için şu anlama geliyor: Yanılsamalar, bizi bu konuda ne kadar ters yönde eğitmiş olursa olsun, zaman asla bizim için çalışmaz. Nitekim altmışlı yıllardan bu yana Güney'deki nüfus patlamasını ancak böyle değerlendirebiliriz. Ya da Batı Avrupa'nın, yüksek verimlilik vadeden, fakat zararlı atık sularının yeraltı su katmanına, akarsulara ve Adriyatik ve Karadeniz gibi kıyı denizlere karşı ciddi bir tehdit oluşturan kimyasal-üretken tarıma geçişi… Ya da yeni doğan Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin teknokratlarının gurur duydukları, ama seksenli yıllardan bu yana zararlı etkileri suratımızda patlayan çılgın kentleşme: Suç ve uyuşturucu, kargaşa ve topluma uyumsuzluk. Nükleer atıkları da unutmayalım. Bunların korkutucu uzun ömürlülükleri, bugün için onlarca, eğer önlem alınmazsa gelecekte yüzlerce kuşak için sürekli bir tehdit oluşturmakta. Bu konuda gelecek için sayılamayacak belirsizlikler var. Ama bugün için de aynı ölçüde güven vermekten uzak. *Hemen şimdi*'nin baskıları, toplumun geleceğini düşünme yetisini her yandan tehdit ediyor.

---

12. Ignacy Sachs, "Développer les champs de planification" [Planlama alanlarını geliştirmek], Paris, *Cahiers de L'Université coopérative internationale,* 1984.

Zamansallık sorunları, böylece, kısa zaman ile bu sürenin değerlendirilmesi arasında, bizim büyük siyasal tartışmalarımızı altüst ediyor.

Kamu hizmetleriyle özelleştirme arasındaki tartışmaya, belki de bu açıdan bakmamız gerekirdi. Özelleştirme, gerçekte, *hemen şimdi*'ye, paranın çabuk geri dönüşüne (devletin satıcı olduğu durum), kısa-erimli kârlılığa ayrıcalık vermektedir. Bu, kendi kendini-sürdüren, yeni-liberal bir mantık içine yerleşmektedir. Bu mantığa göre ekonomik denge, kendiliğinden bir büyümenin güvencesi altında gerçekleşecektir. Oysa, çok değişik bir zaman ilişkisinin yönettiği kamu hizmetleri –en azından ilke olarak– bunun zıddıdır. Gerçekten, sağlık hizmetleri, ulaşım ağları, posta ve en önemlisi varlığı ancak gelecekle ilgisi oranında söz konusu edilebilecek eğitimin, uzun bir zaman içine yazılmış toplum gereksinmelerini karşılayabilmek için, belli bir süre ya da süreklilik içinde işleyecekleri varsayılmıştır. Ancak, bu kamu hizmetleri bile topluma egemen olan kısa-erimli kazanç mantığına teslim edilme tehdidi altındadır. Örneğin, kökü ta eski monarşiye dayanan bir kuruluşun doğrudan mirasçısı olan ONF (Ulusal Orman Ofisi), yüzyıllık geniş yapraklı büyük ağaçlar yerine ticari çevrimi daha hızlı olan reçinelileri yeğlemektedir.

Dışlamanın (toplumumuzun bir diğer büyük meydan okuyuşu) son ölçütü de zamanla olan ilişki değil mi? Dışlanmışlar ve hükümlü gençler sıfır derecedeki yurttaşlığı, aynı zamanda sıfır derecedeki zamansallığı temsil ediyorlar. Daha içine bile sokulmadan toplumsal yapıya yabancılaştırılan bu insanlar, bu yolla toplumsal zamana da yabancılaştırılıyorlar. Son anketlere göre bu kişilerin *yaşam projesi* (belli bir süre içinde kendi kendilerini düşünme yetisi) kırk sekiz saati geçmiyor.[13] İşsizler ise yurttaşlık ve süre anlamının, birbirine bağlı olarak çözülüşünün başka bir sınır durumunu oluşturuyor. Onlar, ancak *hemen şimdi*'nin ve *zaman-dışı*'nın içine kayarak direnebili-

13. François Durbet, *La galére, jeunes en survie* [Kürek Cezası, Ondan Sağ Kalan Gençler], Paris, 1993.

yor. Onların zamanla ilişkileri kayboluyor ve bu ilişkiye ancak saat 14.00'da kahvaltılıklarını (aşevinden) alırken dönüyorlar. Yalnızca çocukları –pek isteyerek olmasa da– saatlerin belirlediği işaret noktalarını koruyor: Okulun saatleri. Toplumun dışladığı kimseler, zamandan ve sosyal ilişkiden de dışlanmış olanlardır.

"İnsani müdahale" konusundaki tartışma, bir bakıma zaman üzerinde olan bir tartışmadır. İnsanlık adına girişilen eylem, *hemen şimdi* zamanını meşrulaştırma savında ve isteğindedir. Uluslararası dayanışmanın kasıtlı olarak geçmişten ve gelecekten habersiz olması, ancak bu anın acılarını dikkate alması isteniyor. Ne bu acıların kaynağı olan geçmişteki siyasi sorumlulukların, ne de gelecekte onların yinelenmesini önleyecek siyasal ereklerin ve projelerin bilinmesi isteniyor.

Bir başka örnek de dünya çapındaki çevre bunalımı ve yüksek atmosferde, toprakta, denizler ve büyük nehirlerde oluşan nitelik düşüşüdür. Bunların arkasında da hep bu *zamansallık* sorunu vardır. Ekolojik dengelerin uzun zamanı, finansal zamanların ve teknik iletişim ağlarının *dünyasal zamanı*'yla çatışmaya giriyor. Bunlar, bir "aynı anda her yerde hazır bulunma" ortamında işliyorlar. Ancak, geleceğin içinde bulunmadığı kısa erimli bir mantığın hizmetinde olarak... Bizim "ekosfer"imiz de böyle...

Zaman ve Uzay, Bir Parametre Zamana Doğru

Peki, o halde zaman nedir? Bu saplantılı soru kuşaktan kuşağa, düşünce okulundan düşünce okuluna koşup durmuştur. Bu soruya, onun tekliğini zamanla uzay arasındaki geleneksel birlikteliğin içinde gölgelemeksizin, ön cepheden yaklaşmak gerekir. Öte yandan, bu iki deyimin karşılaştırılması bize, birincinin ikinciye göre olan derin özgünlüğünü daha iyi yakalama olanağını verir.

Bununla birlikte biz, bu ikisini "uzay–zaman" kavramı içinde birleştirmeye iyice alıştık. Kant, daha o zamandan, bunları duyarlılığın temel "sezgileri" saymıştır. Einstein sonrası mo-

dern görecelik fiziği de bu iki kavramın içsel bağımlılığını ilke olarak ortaya koymuştur. Öyle ki, bazı bilim adamları artık zamanda yalnızca "uzayın dördüncü boyutunu" görür hale gelmişlerdir:[14] Verilen bir nokta, yükseklik, genişlik ve derinlik boyutlarına ek olarak zaman eksenindeki konumuyla tanımlanmaktadır. Mikro–parçacıklar fiziğine uzayın yaptığı bu zaman eklentisi ne kadar verimli olursa olsun, bizim zamanla olan, titizlikle koruduğumuz çok özel ilişkinin kopmasına pek yardım edemez. İnsan türünün kendisinin olan, tümüyle kendisine özel bir zamanı vardır.

Şurası bir gerçektir ki insan toplumları, hem uzay hem de zaman alanlarında aynı anda boy gösterirler. Demek ki, kentleşme koşullarını ya da göç dalgalarını araştırırken, aynı zamanda bu eylemlerin içinde oluştuğu uzaya ve onların zamanla uyumlarına bakmamız gerekir. Bir başka nokta ise şudur: Eğer uzay ve zaman durmadan kesişiyorsa bu kesişmede her biri kendi öz niteliğini korumaktadır; insanlar mikro parçacıklar değildir.

Uzayın karşıtı olarak zaman, doğrudan yaklaşılabilir ya da simgelenebilir bir kavram değildir. İç kulağımızın yarı dairesel kanalları, bize uzayın ani duyusunu sağlarlar. Fakat bedenimizin hiçbir organı bize zamanı söylemez ve biz, onu ancak dolaylı bir deneyimle algılarız. Örneğin, eşyaların insana dokunan eskimişlik ya da canlıların yaşlılık işaretlerinden... Demek ki zamanı aklımıza getirmek için uzay sözlüğüne başvurmak zorundayız: Zaman akışı ya da alanı, zamanın çevrimsel ya da çizgisel devinimi gibi.

Son çözümlemede, zamanın en büyük özgünlüğü, uzay yükseklik, genişlik ve derinlik gibi üç boyutunda her iki yönde devinilebilirken, onun, tek yönlü olmasıdır. Uzayın üç "boyutundan" her biri ötekinden bağımsız olarak ölçülebilir. Oysa insan zamanının geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki üçlü bölümü, tümüyle ayrı bir özelliktedir. Varsın zaman ve uzay aynı üçlü ve kuşkusuz büyüleyici yapıyı simgelesin... Yine

14. Etienne Klein, *Le Temps* [Zaman], Paris, 1995.

de bu bizi şaşkına çevirmemelidir. Bizim üç zaman "anımız" geri dönüşsüz, zincirleme bir diziyi izler. Bunlar, özellikle, insanlara özgü olan bilinç içinde gerçekleşirler. Fiziğin ya da biyolojinin zamanı, yalnızca önce–sonra'yı, yani "zamanın tepe noktası"nın uzunluğunu tanır. Şimdiki zamandan başka bir üçüncü deyimi çağırmaya gereksinimi yoktur. Artık ne geçmiş ne de gelecek yönünde, insan zamanının ikili hareketine erişmez. Demek oluyor ki uzun süredir insan anlağını karıştıran, en azından bıktıran, ne hemen erişilebilir ne de dolaysız yoldan temsil edilebilir olan bu geri dönüşsüz zaman gerçeğinde şaşırtıcı bir yan yoktur.

Kutsal zamanın (mutlak) büyük rahibini göklere çıkarma kaygısındaki Aziz Augustinus, insan zamanının yaklaşılmazlığını, en azından boşluğunu en yalın biçimiyle ortaya koymuştur. "*İtiraflar*"ının XI. kitabı belki de bu yüzden bir klasik yapıt sayılmaktadır.

> "Zaman nedir? diye soruyor. Kim kolayca ve kısaca açıklayabilirdi? Kim ondan türettiği düşünü, sözcüklerle anlatmak için –düşüncede bile olsa– onu yeteri açıklıkta algılayabilirdi? Zaman nedir? Kimse benden onu sormadığında ben onu biliyorum. Ancak, benden sorulduğunda ve de ben açıklamak istediğimde, artık onu bilmiyorum."[15]

Öte yandan, kuşkucu rasyonalist Voltaire, zamanın yüksek işlevi ve merkezcilliği üzerinde ayak diriyor. Çelişkilerinin bile onu, insanlık durumunun kalbine yerleştirdiğini ileri sürüyor.

> "Baş Müneccim sordu: Dünyada en uzun ve en kısa, en hızlı ve en yavaş, en küçük bölünebilir ve en yaygın, en çok savsaklanan ve bundan en çok pişmanlık duyulan, onsuz hiçbir şey yapılamayan, küçük olan her şeyi yutup büyük olanı yaşatan şey nedir?
> Zadig, bu zamandır, diye yanıtlar. Hiçbir şey artık uzun değildir, değil mi ki bu, sonsuzluğun ölçüsüdür. Hiçbir şey artık kısa değildir, değil mi ki bütün projelerimiz bundan yoksundur. Bekleyen için ar-

15. *İtiraflar*, XI,14.

tık hiçbir şey yavaş değildir, yararlanan için hiçbir şey hızlı değildir. İnsanlar onu görmezlikten gelirler, ama yitirince de pişman olurlar. Onsuz hiçbir şey yapılmaz. Gelecek kuşaklara değmeyecek olan her şeyi unutturur, büyük şeyleri sonsuzlaştırır."[16]

Eğer bu dolaşımımız sırasında –bu tekil felsefe öğesinin simgelediği şeyi daha iyi yakalamak için– zaman bilmecesi ile karşı karşıya gelmemiz gerekiyorsa, işte bu, toplumumuzun bunalımıdır. Birçok işareti şimdiden görünmeye başlayan şu yirminci yüzyıl sonunun zamansallık bunalımıdır. Bizim modern toplumlarımız, özellikle kendilerini "batı" ve "modern" örnek olarak tanıtanlar, gerçekte zamanla olan ilişkilerinin derin bir değişime uğradığını görürler. Zaman, kişisel yaşamın olduğu kadar toplumsal yaşamın da temeli olarak, varoluşumuzun ve bizim buna ilişkin bilincimizin devinimini geçmiş-şimdiki zaman-geleceğin her zaman öncelikli olan zinciriyle tamamlamayı sürdürmektedir. Ancak bu varoluş zamanı, bu tanık-zaman –ana değişim– gerilememekte ya da parametre-zaman'a indirgenmemektedir. Oysa, onun eşzamanlı baskıları altında bu dönüşümden ustaca yararlanmak ve ekonomik hesaplarla en uygun değeri bulmak, yani en doğru biçimde "işi yürütmek" yetmez miydi? Varsın şimdiki zaman kendi kendine yetsin; zaman çevrenini zincirlemek, onu geçmişin deneylerinden ve geleceğin beklentilerinden koparmak için geri gelsin... Bütün bunlar, saatli bombaların tanıklık ettiği ve kendi içine dönük şimdiki zamanımızın rahatça gelecek kuşaklara bıraktığı olgular...

Artık egemen olan bu parametre-zaman'dır. Ve bundan böyle kenti tanımlamanın yalnız kendisinin işi olduğunu ileri sürmektedir. Artık kente ilişkinlik ya da bunun zıddı durum, yalnız ve yalnız kamusal ve özel taşıtların şu ya da bu noktaya ulaştırma yetilerine bağlı olacaktır. Böylece "toprak dışına" sürülmüş kentli gruplar artık yalnızca akışkan, süreksiz, parçalanmış, toplumsal kimliği ve insani bağları çözen toplumsal

16. *Zadig*, Bölüm XIX ("Les énigmes" [Bilmeceler]).

nitelikler olacaklardır. Bu "kurgusal" kentler, artık bir harita üzerinde bile gösterilemeyecekler ve yalnızca barınaklarının "eşzamanlı" yer değiştirme eğrileriyle var olacaklardır. Tanık-zaman çizgisinde ortaya çıkan yurttaşlığın ve insan ilişkilerinin alanı olarak site ile birlikte bunların da görülmeye değer pek bir şeyleri yoktur artık...

Hemen şimdi'yle kısa erim içine sıkıştırılmış, böylece ekseninden saptırılmış olan zaman, kimliğini yeniden kazanmak için toplumsal uzayı düzeltmek ve düzen altına almak, kırsal kesimde olduğu kadar kentte de bu kuralcı (normatif) buyurganlıktan kaçan her şeyi yakından izlemek amacıyla, altmışlı yıllardan bu yana, Le Corbusier biçemine benzer bir yöntemle bir yeniden biçimlenmeyi araştırıyor: Bir ağaç, eski küçük bir kilise, bir gölcük, içinde yaşamın, sıcaklığı ve anlamı sakladığı bir daracık sokak. Oysa ona verilen görev farklıdır: Finansal ve teknik önceliklere bağlı olarak kendini düzeltmek ve eşbiçimsel duruma gelmek. Aynı titizlikle, ölü zamanlar, gecikmeler, hazırlık ve olgunlaşma zamanları, varoluşun her an açık ve esnek devinimi içinde tanık–zamanın bize sunduğu sağaltıcı molalar da yakından izlenmelidir.

Sözün kısası, bütün bunların sonucunda *Chronopolis*'in, James G. Ballard'ın "ancak her adımı, her yemek zamanını ve her telefon çağrısını şaşmaz bir senkronizasyon içine alarak varlığını sürdürebilirdi" diye anlattığı bu bilim-kurgu kentinin katılığına düşme tehlikesinde değil miyiz? Orada, arabalar, dolaşmalarına izin verilen saatlere uygun değişik renklerde plakalar dolup taşmıştı. Ancak önceden belirlenmiş bir zaman dilimi içinde bir mektup postalanabilir ya da bir banyo yapılabilirdi. Zaman Bakanlığı ve programcıları site-devletinin mutlak efendileriydi."[17] Chronopolis'de, artık açık çevren ve çoğul olanaklar alanı anlamında zaman yoktur. George Orwell'ın *1984*'ü ise daha önceden değişik ve daha politik bir söylemle, içinde geçmişin ve geleceğin anlam ve gerçeklik taşımadığı bir

17. Bu öykü, *Best Science Fiction of J.G. Ballard* [J.G. Ballard ın En Güzel Bilim-Kurguları] adlı derlemede yayımlanmıştır, Londra, 1977.

toplumu anlatmıştır. Bu toplumda var olmanın tanık-zamanı, yerini egemen düzen olan (romandaki) "Ingsoc"un mutlak gücü tarafından zincire vurulmuş bir "sürekli şimdiki zaman"a bırakır.

Bu, böylece kurulmuş, şablonlanmış, maddeleştirilmiş, çok sayıdaki buyrukları içinde her yerde var (hazır ve nazır) olan katı parametrelerine düğümlenmiş bir *dizge-zaman*'dır. Öte yandan bu, işaret noktaları, uyumları, normları ve eşzamanlılıkları yer küresinin tüm yüzeyinde aynı anda işleyen bir *dünya-zaman*'dır da. Biz bu parametre-zamanı, bu dizge-zamanı daha iyi yönetmek, evcilleştirmek ve ona egemen olmak için didinip duruyoruz. Ancak, bizim dışımızda ve üstümüzde bir güç olarak, toplumsal yaşamımızı ve gündelik varlığımızı gerçekte o yönetmiyor mu? Tanık-zamanın ve oluş-zamanın açık çevrenini ve esnekliğini yeniden bulmak için onun kısıtlamalarını gevşetmek bir yurttaşlık gereksinimi, bir demokrasi ereğidir. Zaman, bizim siyasal kültürümüzün ana bileşenlerinden birisi haline gelmiştir.

Zaman, Siyasal Bir Erek

Zamanla olan ilişki, demokrasi uygulamasının ve uygarlık tartışmasının bütünleyici bir parçasıdır. Demokrasi, hem tanık-zaman süresi içinde serpilip gelişebildiği, hem de parametre-zamanın baskılarına karşı en iyi yanıtı, en iyi panzehiri temsil ettiği için zamanın bağlaşığıdır.

Demokrasi, yani yurttaşlar arasındaki toplumsal uyum; erkin eylemleri üzerindeki sivil denetim; toplumsal yapının "kamusal alan"la karşı karşıya bulunduğunu varsaydığı sorumluluk; geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin buluştuğu noktada işler. Daha önce de belirtilmiştir: Yurttaşla kullanıcı arasında, kamu hizmetleriyle özel kuruluşlar arasındakine benzeyen birbirinden çok değişik iki "siyasal zamanla ilişki" biçimi vardır ve bunlar birbirleriyle zıtlaşırlar.

Bizim toplumumuz, *ara-yüzey*'e (interface), işletmenin etkinliği, *hemen şimdi*'nin işlevselliği üzerinde ayak direyen bu

bilişim terimine ayrıcalık tanır. Hemen şimdi*, gerçek anlamında, demokrasinin ana öğeleri olan (kamusal) uzlaşmacılıkları ve geri çekilmeleri dışlar.

Yurttaşlık sorumluluğuna gelince, şimdiki zamanın "öncelikleri", geçmişin "deney ve beklentileri" ve geleceğin "beklenti ve projeleri" arasındaki denge içinde oluşur. Bu kavram, aralıklara, gecikmelere, düşünme zamanına saygı gereğini de içinde taşır. Böylece bizi, ara yüzeylerin kolaylığı karşısında korumaya, teknokrat programlamaları kullanmamaya ve kendimizi süresizlik içinde çalışan aletler karşısında şaşkınlığa düşme olasılığına karşı hazırlıklı olmaya çağırır.

Demokrasi ve sivil yaşamın, parametre-zamanı aşma ve tanık-zamanı geri kazanma yolundaki çabalarında, zamana gereksinimleri vardır. Bu süre içinde, demokrasiye doğrudan destek sağlayan yönetim çarkları ve ortak uygulamalar, hem kargaşadan hem de gereksiz güç birikiminden uzak olarak işleyeceklerdir: toplantılar, müzakereler, seçimler, buyurgan görev yerlerinin kaldırılması, vb. Şurası bilinmektedir ki sivil toplum ve katılımcı eylem, gerçekte uyumlardan ve gecikmelerden bağımsız olarak, siyasal toplum kadar kırılgandır. Yalnızca bir denge öğesi olan demokrasinin, bize zaman tanıma, zaman yaratma yetisi vardır. Yalnızca o, kısa erimin zorlamalarına ilişkin geri çekilmelere izin verir; yalnızca o toplumsal yaşamla belli zaman uyumunu yeniden kurar (bir makinenin çarkları arasındaki uyum anlamında); böylece zamanın akışı içinde bile göreceli bir esneklik sağlar. İşte bu yüzdendir ki "pazarlar", ekonominin bu en büyük efendileri, bir dizge-zamanın sıkı biçimde işlevselleştirilmiş bu büyük düzenleyicileri, demokrasiyi, onun rastlantılarını, çok yıllı finansal programlar içindeki aykırılıklarını, ansızın gelen uyum kopukluklarını, kazanılmış durumların yeniden sorgulanmasını, kısaca, onun *açık* zamanını pek fazla önemsemeyeceklerdi.

---

* Yazar "hemen şimdi" anlamındaki immédiat sözcüğünü im-mediate biçiminde kullanarak medyatik olan'a ince bir gönderme yapıyor. (ç.n.)

Bu, kuşkusuz, zamanın bir demokrasi kültürüdür ve bizim onu yeniden kurup düzenlememiz gerekir; bu sırada zamansal işaret noktaları rastgele dağılım içinde kaybolsa ve dizge-zaman bize kısıtlamalarını dayatsa bile... Bizim, zamanı yeniden uyumlu hale getirmek için toplumsal olduğu kadar kişisel de olan yeni uygulamaları araştırmamız gerekir. Bizim, özellikle geniş bir uzgörü olarak, oluşun anlamını yeniden bulmamız ve böylece geleceğin ve geçmişin çevrenini birlikte sorgulamamız gerekir. Oluş-zaman üzerinde derin düşünme bizi doğrudan doğruya tarihin sorunlarına götürür.

Geçmiş ve dolayısıyla tarih, yerlerini ancak zamanın siyasal ekini içinde edinirler. Ancak, kendi kendine yeterli olduğu düşünülen bir tarihçi "siperi"ne sığınmamak koşuluyla... Geçmişle şimdiki zaman arasındaki ilişki anlamında *tarihe uygunluk* (historicité), zamansallığa, yani şimdiki zamanın, kaynak ile akıntı (geçmiş ile gelecek) doğrultularında aynı anda kurduğundan daha karmaşık olan ilişki üzerine açılmalıdır. Bununla birlikte, ancak Reinhart Koselleck benzeri pek az sayıdaki profesyonel tarihçi bu karşılıklı ilişkiyi dikkate almıştır. Ona göre bu, *Erfahrungsraum* (deney alanı) olarak geçmiş ile *Erwartungshorizont* (bekleyiş çevreni) olarak gelecek arasındaki ilişkidir.[18] Tarih, eğer yalnızca geçmiş üzerine kapanırsa, zamanın yalnızca bir yüzü üzerindeki sürgün gibi olacaktır. Buradan çıkabilir mi? Tarihçilerden, teknik bilgi alanlarını geleceğe uzatmalarını –"geçmiş" dışındaki her deyim yalnızca tanımlamadır– istemek elbette söz konusu değil... Ancak, geleceğin bu biçimde dikkate alınışı, tarihsel bilginin açılmasını istediği uzgörülerin canlandırılmasında pay sahibi olmayacak mı? Böylece, Clio –pek seyrek olarak oraya çağrılmakla birlikte– Janus'un bu iki yönlü görüşüne yaklaşabilecekti.*

18.Reinhart Koselleck, *Le futur passé* [Geçmiş *Gelecek*], Paris, 1990.

* Clio ve Janus: Mitolojik kişiler. Birincisi tarih müzasıdır. Oturarak ya da ayakta, elinde bir tomar papirüs ya da yanında bir kitap sandığı ile gösterilir. İkincisi ise Lathium kralıdır. Gökten kovulan Satürn'e iyi kabul gösterdiğinden bu tanrı, onu, aynı anda hem geçmişi hem de geleceği gören gözlere sahip kılmıştır. (ç.n.)

"Bütün tarih, bütün anlatım, içinde olayları taşır" diyor Ilya Prigogine. "Ancak, bu olayların anlam taşıyıp taşımadığı konusuyla ilgilenmez. Zarların peş peşe atılması anlatılmaz. Zar, *ancak oyunun bir ereği varsa* o rastlantı oyununun aracı sayılır."[19] Tarihin büyük ereği (kumara sürdüğü kav) bir çelişki olarak *gelecek*'tir.

Zamanın siyasal kültürü eğer tarihte geniş yer tutuyorsa, tarih de karşılık olarak, küçültücü şablonculuklara ve sakatlayıcı kuramcılıklara güvensiz davranacaktır. İnsan varlığını, "Tarihin Büyük Çarkı'nın" güvenli ve durdurulamaz gidişi içine kapatan çizgisel pozitivizm budur. Bununla birlikte diyor Walter Benjamin, bu çark, "homojen ve boş[20] bir zamanda (insan inisiyatifine) pek sıcak bir karşılama göstermez. Teknobilimin katı zamansallığı şu anda daha da ufaltıcıdır. Geçmiş artık hesaba katılmayacaktır ve programlanmış, kilitlenmiş bir geleceği tanımlamak için bir bilme tekniği yeterli olacaktır. Bu kendiliğinden gelişme felsefelerine bir tepki olan yapısalcılık ise egzotik toplumların, geçmişle gelecek arasında sürekli bir devinim olan ilişkiye hiç gereksinim duymayan "neredeyse hareketsiz" zamanını göklere çıkardı. Post-modern yapıbozum (déconstruction) eğilimini destekleyenlere gelince... Onlar, oluşun sorgulanması konusunda geçmiş-şimdiki zaman-gelecek ekseninin konumunu değiştirmekle doyuma ulaşıyorlar: Bu deyimlerden birincisi çoklu zamansallık içinde çevreye ışık saçıyor, ikincisi rastlantısal kararsızlığına geri gönderilirken üçüncüsü saydamsızlığa gömülüyor. Burada sunulan derin düşünce, zamanı değersizleştirme çabasındaki bu dört felsefeden birine ya da ötekine rastlamak için yüzlerce fırsat hazırlıyor.

Oldukça uzun bir zaman boyunca ozanlar, gezginler, düşünürler ve politikacılar zaman üzerine derin derin düşündüler. Böylece zengin bir yazınsal, düşünsel ve felsefi güldeste oluştu.

---

19. Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'*éternité [Zaman ve Sonsuzluk Arasında], Paris, 1992.
20. Walter Benjamin, "Théses sur la philosophie de l'histoire" [Tarih Felsefesi Üzerine Tezler], *Dossiers des Lettres nouvelles* [Yeni Mektup Dosyaları], Paris, 1961.

Öyle bol bir kalıt ki ortak zaman kültürümüz içinde sürekli biçimde pay kapmaya çağrılmaktadırlar. Zaman üzerine olan düşüncenin merkezinde; geçmişle gelecek, deneyimle beklenti, anıştırma ile gelecekçilik arasında o son derece gizli ve bir o kadar da bereketli gerilimi bulmaktayız. Biraz yaşlanmış olan bu gelecekçilik terimi, olasılıkların gelecek yönündeki açılımını ve onun bize taşıdığı avuntuyu anlatır. Chateaubriand, *Büyük Larousse*'un 1868 baskısına alınan bir tümcesinde şöyle demiştir: "Yaşamın her adımında bin tane değişik uzaklık ve bin tane gelecekçilik vardır."

Gelecekçilik alanı, çağlar boyunca hep daha iyi bir dünya beklentisiyle, karşımıza çıkacak tehlikeler için duyulan tedirginliğin çatışmasına tanık olmuştur. Ancak, zamanımızda, geleceğin bu iki görünümü arasındaki gerilim çok sivrilmiş durumda. *Umut İlkesi*[21] adlı yapıtında Ernst Bloch'un verdiği iyimser bildirilere çok duyarlıyız. Bununla birlikte, Hans Jonas'ın uyarısıyla *Sorumluluk İlkesi*'nin[22] bizi, öncelikle gezegenimizi tehdit eden yeni korkulu durumlara karşı uyanık olmaya zorladığını biliyoruz. Eğer bu sorumlulukların uygulaması, bazılarının kendisini avuttuğu gibi "tarihin ivmesine" hiçbir şey kazandırmıyorsa Edgar Morin'e göre "Toprak-Yurt'un[23] iyiliği için vazgeçilmez olan yavaşlamaya geçmek de kolay değildir.

Zamanı, insanlık durumunun yapısal tabanı olarak düşünmek, büyük psikiyatrist Eugène Minkovski'nin dileğini yanıtlamak değil midir? Ona göre bütünün incelenmesi, onun için *kronoloji*de oluşmaya, zaman üzerine kuramsal bir bilgi sayılmaya değer olacaktı, "eğer bu deyim tam zıddı bir yönde bayağılaştırılmasaydı. Belki bir gün, o da bizim kronolojiden, sözcüğün derin ve arı anlamında söz edebilmemizi istiyordu."[24]

---

21. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Paris, 3 cilt, 1976-1991.
22. Hans Jonas, *Sorumluluk İlkesi*, Paris, 1991.
23. Edgar Morin ve Anne-Brigitte Kern, *Terre-Patrie* [Yurt-Toprak], Paris, 1993.
24. Eugène Minkovski, *Le temps vécu* [Yaşanmış Zaman], Paris, 1933, yeniden basılışı 1995, giriş.

Hölderlin, *Ode aux Allemands* [Almanlara *Şarkı Sözü*][25] adlı yapıtında şunu önerir: "Ruhun –eskiye özlemle– senin *öz zamanının* üstüne atılsın." Belki böylece ozanın "yaşamımızın dar sınırları" diye adlandırdığı şeyi yenmeyi umabilirsin. Bu, zamansal sınırlılığı üstünde yükselme ve zihnimizin, geçmiş ve geleceğin çifte çevrenine açılma hırsı, bizi doğruca filozof Husserl'in *bilinç zaman*'ına götürüyor. Bu kavramın fenomenolojik analizi, zaman içinde –tek başımıza– devinme yetimiz üzerinde ayak diriyor. Böylece Heidegger, zaman bilincimizin, bizim oluşumuzun temeliyle özdeşleştiğini gösterdi. Emmanuel Levinas,[26] Heidegger'in, başlıca yapıtı *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman)'da bizi, zaman karşısında "pişmanlık duyulan bir gönül borcu" anlayışına götürdüğünü yeniden saptamıştır. Oluş, bizim "zamansallık" deyimimizden çok daha zengin bir anlam taşıyan, Heideggerci deyimle "zaman içinde oluş", (la *Zeitlichkeit*) kavramı içinde gerçekleşir.

Böylece bizden, her zaman kolayca kullanılan, ancak pek de açık olmayan bir bavul sözcüğün değişik ince anlamlarını açıklamamız isteniyor. Zamansallık, insan etkinliklerinin süre içine kaydedilmesinin, zamana ilişkinlik, bunun yaşanma ve kullanımının, koşut olarak bu ilişkinliğin bizde yarattığı felsefi kavramın ve daha genel bir söylemle, kişilerle toplumların, zamanın süresi ve akışı ile ilişkilerinin biçimidir. Bütün bu sorunların bütünsel derin düşüncesine girmiş bir kimse, konunun, dilbilimin bu açısından ortaya konuşuna duyarsız kalamazdı.

Oluşun ancak zaman içinde gerçekleşebildiği olgusu, çağımızın büyük kumar kozudur. Bu olgu, aynı zamanda, bizim varoluş yetimize ve zamanla ilişkimize karşı tehditlerin yükseldiğine de tanıklık etmektedir. Biz, yönetilen zamanın saldırısı altındaki oluş-zamanın öksüzleriyiz. Zaman süresi içine nasıl kaydedildiğimizi, yine Levinas'ın söylemiyle "anımsamanın ve

25.Martin Heidegger'in *Holzwege* adlı yapıtta andığı şiir (Türçe çevirisi, *Hiçbir Yere Götürmeyen Yollar*, Paris, 1962).
26. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Paris, 1992.

özlemin sürekliliği içinde onu nasıl birleştirebileceğimizi"[27] gittikçe daha zor algılıyoruz. *Varım, vardım, var olacağım* zincirinin zamanla ilişkisi karşısında oluşumuzun bize ilişkinliğini irdelemek de günden güne daha güçleşmektedir; genç sürgün Armand Gatti'nin tam yarım yüzyıl öncesinden bu soruya takılmış olmasına karşın...

Böylece, zamandan bağımsız gücünü daha iyi güvence altına almak için kendi özgürlüğünü bitiren yaşlı Grek mitosu Kronos'a* dönmüş, onunla karşı karşıya gelmiş olmuyor muyuz? Her şeyin zamanla olan ilişkimizi tehdit ettiği bir çağda, en sonunda, zamanı *yeniden yaratabilmek*, ona egemen olmak, onu önceciliğin ve sorumluluğun çevreni olarak yeniden açmak için antik Kronos lanetini ortadan kaldırabilecek miyiz, kaldırmayı bilecek miyiz?

27. A.g.e.

* Başlangıçta, Titan Kronos, Gök Uranus ile Yer Gaia'nın oğlu idi ve bundan dolayı geleceği yadsıyor, zaman sırasını bile durduruyordu. Doğaldır ki Grek geleneği, zamansallığın gözden düşme döneminde, felsefi yönünü kuvvetlendirerek, ayrıca zaman tanrısı da olan bu güç tutkunu Titan yerine başka bir tanrıyı koydu. Kronos üzerine daha fazla bilgi için: Jean-Pierre Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, 1996.

Birinci Bölüm

Zamanın Saldırısı Altındaki Zaman Yetimleri

Zaman Üzerindeki Haklarımızı Yeniden Kazanmak

"Teknik, buluşlarıyla zamanı ve uzayı yenmenin yollarını arıyor. Bu bakış açısından, aralıksız olarak gerçekleştirdiği gelişmelerden yararlandığımız için çok mutlu olan bizler, ondan keyif olmayı beceremiyoruz. Bununla birlikte [....] bu yolla yaratılan hayat düzeni bizi zorluyormuşçasına, içimizi bir usancın kapladığını sık sık duyumsuyoruz. Bu durum, bu gelişmelerin, başka temel değerler pahasına gerçekleştiğini gösteriyor. Hızlı gitmek bize yetmiyor [....] İçimizde başkaldırının gürlediğini duyumsuyoruz. "Zaman" üzerindeki haklarımızı, çağdaş hayatın bizden kaptığına inandığımız haklarımızı yeniden kazanmak istiyoruz [....]

Şimdiki zaman bizi eziyor ve sanıyorum ki yalnızca "eski iyi zamanlardan" söz ediyoruz. Çünkü, şimdiki zamanımızın bize vermeyi reddettiğini sandığımız her şeyi, düşünmeden ortaya atıyoruz [....]

Zamanın ele geçirilmesi, birkaç ek boş zamandan kazanmanın ötesinde, bu olgu karşısındaki tüm tutumumuzun eleştirel bir gözden geçirilişi sayılabilirdi. Öyle görünüyor ki modern kültürün zaman düşüncesi aracıyla bize dayattığı kölelikten ancak bu bedelle kurtulabiliriz. Burada kastedilen, serbest zamana sahip olmak değil, fakat zaman içinde yaşamak, onu özgürce ve istediği gibi kullanmaktır."

Eugène Minkovski*

* *Le temps vécu*, 1993, önsöz.

1
Tekniğin ve Ekonominin Düzeni Üzerine

Bilişimin, genetik mühendisliğinin, nükleer bilimin ve uzay buluşlarının insanın *eylemini* altüst ettiği gerçeği, bunların, bizim oluşumuz için ne anlama geldikleri, zamanla ve zamansallıkla olan çok özgün ilişkileri üzerine düşünmemizi engellemez. Bu "yeni teknolojiler", bizim insana ilişkin deneyimimize yabancı olan zaman ölçeklerinde işlev görürler. Onların, son kertede yoğunlaştırılmış ve programlanmış zaman-ara yüzeyleri, zaman aralıklarının erkin devinimlerini yadsır; gerçek ile sanal, hemen şimdi ile gecikmiş arasındaki sınırları altüst eder. *Zamanın ayarları* olan bu üç ara yüzeyin kültürel

ve manevi etkisi, pratik yetilerinin çok üstündedir. Çoğu kez, uysal kullanıcı, en azından bu avadanlıkların hayranı durumuna indirgenmiş olan yurttaşlar, siyasal zamanlarının bütünlüğünü ve özellikle onun geleceğe açılımını bu teknik zamanın baskılarına karşı korumayı bilecekler mi?

Yeni teknolojiler, çeşitlilikleri içinde zaman ölçeklerini karmakarışık ederler. On yıl içinde programlanmış ve gerçekleştirilmiş, ancak yirmi yıl sonunda kullanım dışı kalmış bir nükleer santral, geride binlerce ve daha fazla zamanda yok edilebilecek artıklar bırakmaktadır. Bu, "çemberin kareye dönüşümüdür."* Bilişimin zamanına gelince, aşırı derecede minyatürleştirilmiştir; onun piko (bin milyarda bir) saniyelerinin, bir teorik fizik el kitabından fırlamış olduğunu sanırsınız. Genetik mühendisliği ise kendi köşesinde, hemen hemen başına buyruk bir soyutlama içinde, canlı türlerinin ancak çok yavaş bir evrimin sonucunda ortaya çıkabilecek *ex nihilo* [hiçlikte eşitlik] sunu yaratıyor; aynı ustalıkla insan türünün üreme sürelerini düzenliyor. Sonuncusu olan uzay araştırmalarına gelince, o da, düşünülemeyecek kadar ışık yılı uzaklıktaki ölü yıldızlardan gelen "fosil zaman"ın değişik ve geçici ölçeklerinde kozmonatları karşılaştırıyor.

İkinci nitelik olan teknolojik zaman, aşırı ölçüde katı, çok büyük duyarlılıkta hazırlanmış bir programlamayı gerektirmektedir. Bu, dilimleri ve kümeleri önceden düzenlenmiş, hiçbir sapmaya izin vermeyen bir zamandır. "Gerçek zamandaki" bilişimsel el koyma, ancak programcısının belirlediği parametreler ve değişkenler temeli üzerine işlev yapar. Bu "gerçek" zaman, aslında, gerçek varoluşun programlanamaz risklerini açığa çıkardığında, hazırlıksız yakalanan, bir donmuş zaman, bir arayüz-zamanıdır. Nükleer kökenli elektriğe gelince, ondan da ancak sınırlandırılmış bir zamansallığa boyun eğme koşuluyla yararlanılabilir. Santrallar, ancak onların "optimal" etkinlik uyumunda çalışırlar.

---

* Martine Barrère, "Science et societé quelle raison partager?" [Bilim ve toplum: Hangi paylaşma Gerekçesi?], *Global Chance* [Evrensel *Şans*], sayı 6, Şubat 1996. [Nükleer atıkların yok edilmesinin olanaksızlığı anlatılıyor.] (ç.n.)

Üretimlerini, istemin mevsimlik değişimlerine uyduramazlar. Bu, toplumu, sabit bir düzende üretilen, belli bir maliyeti olan ve biriktirilemez olan enerjiye uyum sağlamaya ve enerjiyi bu maliyetten tüketmeye zorlar. Bu kendi üstüne kilitlenmiş zaman, ne mola tanır ne de soluklanma aralığı...

Üçüncüsü, yeni teknolojilerin imgelemleri "gerçek" ve "sanal" deyimlerinden geniş çapta yararlanır ama bunları, insan zamanına yabancılaştırmak pahasına... Kozmonotların mekiklerinin ve kapsüllerinin içinde yaşanmış zaman, gerçek ve sanal arasındaki bir yavaşlatıcının içindekine benzeyen askıda bir yaşamdır. Yani eş yörüngeli, dolayısıyla insan gerçekliklerini eş yapan bir hayat. Bu uzay öncülerinin tekil serüvenleri bilinmektedir: Bunlar, tam etkinlik içindeki bir Sovyetler Birliği'ni terk ettiler ve geri dönüşlerinde, "sovyet" kimliklerinin bundan böyle hiçbir anlam taşımadığını görmüşlerdir.

Öteki canlıların –bitkiler ya da hayvanlar– da durumu aynı derecede bulanık. Genetik mühendisliğinin laboratuvarları onları da kendi keyiflerine göre varoluşa çağırabilir ya da sanal durumda tutabilirler. Bununla birlikte, varolmayı bekleyen bu "dönüşmüş türler"* için hukuksal, en azından felsefi durumları ne kadar belirsiz olursa olsun, şimdiden ticari izin belgelerinin tartışması yapılmaktadır.

Yeni teknolojilerin "sanal" zamanı, teknik zamansallığın ancak sıfır derecesi olmayacak mıydı? Simüle nesneler, hologramlar, sanal müzeler; süreden, bir durumun olgunlaşma zamanından, bir düşüncenin ya da kültürün gelişme hazırlığından tümüyle bağımsızdırlar. Bütün karışımlar, uzaktan denetlemeler hoş görülmekte, üstelik yüreklendirilmektedir de. Bu "maddesel olmayan şeyler",[1] bir yandan da zamandan-bağımsızdırlar**. Hugo'nun*** yarattığı soytarı Quasimodo'nun bir Maya tapınağına dalması, bir CD-Rom'u günahsızca eğlen-

---

* Transgénique

1. 1985'te Paris'te Pompidou Centre'da düzenlenen bir serginin adı. Karşılaştırma için: yukarıdaki Öndeyiş, not 8.

** Intemporel

*** Victor Hugo.

direbilir. Ancak genç kullanıcıların zamana, özellikle önce ve sonra kavramlarına göre kötü tanımlanmış zihinleri, bundan kayıpsız çıkabilecek mi?

Yeni teknolojilerin, bize yasalarını dayatmadan birçok hizmetimizi göreceğine inanmak sıradan olurdu. Onların zamanla çok özel olan ilişkileri ve kendilerine özgü zamansallıkları ile insanınkiler arasındaki uzaklığı korumak kolay değildir. Belki de yapay diye anılan zekânın ortaya koyduğu gerçek sorun budur. O, yetileri bizimkine eşit bir "yapay zamansallığı" kotaracak durumda mıdır?

Bitlere ve algoritmalara tam zamanında el koyma yolundaki koşuşma, günlük yaşamımız için çok değerlidir. Bununla birlikte, bu mekanik işlem dizileri, hiçbir durumda bizim, insan türüne özgü zamanımızı koşullandırmamalı ya da bozmamalıydılar. İyi programlanmış bilişim cihazları, insan zihninin yetilerinin çok üstündeki en karmaşık işlemleri, inanılmayacak kadar kısa zaman birimleri içinde yapabilirler. Ancak, insan zihni de zamanla kendi arasında, ne programlamanın ne de el koymanın –bilişim bilgisinin bu iki ayağının– aşamayacağı bir ilişkiyi elinde tutar. Düşüncemizin izlediği yol, zamanın akışı içinde gözler önüne serilir ve o denli zengin, o denli esnek, o denli karmaşıktır ki elektronik makinelerimizin küçük zaman dilimlerine bölünmüş dizileri bu zinciri aşamazlar. Ayırdına bile varmadan, sürekli biçimde, programlanmamış kısaltmaları, doğaçlamadan düşünenlerin çağrışımlarını, bir problemin çözümü için gerekli kuluçka sürelerini (bunun içinde bilinçaltı da var), geçmişle gelecek arasındaki sürekli gidiş-gelişi çağırırız. Bizim zihinsel zamansallığımız, bilgisayarların zamana ilişkin birleştiricilerinden* ayrı bir yapıdadır. Onların zamanara yüzeylerinin, bizim zihnimizi kendine göre biçimlendirme tehlikesi yok mu? "Yöneticilerin" küçük dünyasına biraz sıkça uğrayan ve onların zihinsel çalışmasını gözlemleyen her kim olursa olsun, sorunun salt biçim olmadığını bilir.

* la combinatoire: Ayrı düzenlerde işleyen, oluşan olayları ya da işlemleri birleştirerek eşgüdüm sağlayan düzenek ya da düzenleme. (ç.n.)

"Zamanı kazanmak" için yola çıkan bilişim, dikkate değer bir eşzamanlılık yetisiyle tüm yeryüzünde açılıp serpiliyorsa da süre içinde aynı rahatlığı bulamaz. Geçmişi, yalnızca bölümlenmiş bir veri karışımı stoku olarak görür. Onun ufalanmış bilgileri, ne ürünü oldukları süreçlere gönderme yaparlar ne de kendilerine bir anlam kazandıran özgün metinlere... Gezegenimizin teknik beyninin belleği, ne kadar övünürse övünsün, yalnızca yedeğe koyduğu elektronik vuruşlar dizisini geri getirebilen bir onarıcı bellektir. Kişisel olduğu ölçüde toplumsal da olan, zaman süresi içinde oluşan bir deneyimi anlatan ve dolayısıyla bireylerin veya söz konusu kümelerin sahip olduğu kimliğin bir kurucu anını simgeleyen insan belleği ile hiçbir ortak yanı yoktur. "Bilişimsel bellek", yalnızca bir sözde-bellektir.

Bilgisayar zamansallığının sınırlarının altını bu şekilde çizmek, süreyi tümüyle hesaba katmadaki yetersizliklerini, "belleklerinin" bu bölünmüşlük niteliğini böylece belirtmek, kesin olarak bir aşağılama kampanyası değildir. Yalnızca bizim bu sınırlara karşı dikkatli olmamız gerektiğini anlatmaktadır. Bu büyüleyici aletler karşısında, insan zamansallığının tekil gücüne olan güvenimizi yitirmemeliyiz.

Zamanı yoğunlaştıran makineler insanların dünyasına hoş geldiler, ancak onların, bize yardımcı olduklarını ve üzerlerindeki denetimimizi korumamız gerektiğini unutmayalım. İnsanoğlu, onlardan yararlanacak süre içinde bulunmayı ve kendi geleceğini düşünmeyi başarabilir.

Zamansallığın özgün biçimlerini ve zamana ilişkin yeni gereksinimleri ortaya çıkaran yalnızca bizim ileri teknolojilerimiz değildir. Bunda, ekonominin her yeni evriminin de payı vardır. İkiz kardeşi teknik zaman gibi ekonomik zaman da düzenlilikleri ve erimleri en uç noktalara kadar sıkıştırıyor; bir yandan katı zaman blok işlev görüyor, öte yandan kendisi de sanal ile gerçek arasındaki sınırları karıştırıyor.

Ekonominin, zamanı kendi öz mantığına göre düzenlemesi olgusu elbette yeni bir şey değil. Kendi ilkesi içinde bile, genç

Marx'a şunları söyletmiştir: "Ekonomik etkinlik ortak üretimin son yasasını oluşturan zamanın ekonomisinden başka bir şey değildir."[2] Toplum, erken zamanlardan başlayarak, ekonomik önceliklerin fonksiyonu olarak zamanı düzenlemek, düzeltmek, dağıtmak ve optimize etmek zorunda kalmıştır. Ekonomik zaman, böylece, doğal zamandan ayrışır. Öte yandan, bu doğal zamanın toplumu günlerin, mevsimlerin ve yılların düzenliliği arasında kabile niteliğini sürdürmüştür. Tarihsel evrimin her büyük aşamasında bu zaman ekonomisinin kendisi de dönüşmüştür. Jacques le Goff'un gösterdiği gibi, ortaçağ büyük ticaretinin yükselişi, "rahiplerin zamanı"nın yerini "tüccarların zamanı"nın aldığına şahit olmuştur.[3] Kule saatinden sonraki gar saati ve onu izleyen "daha duyarlı" fabrika saati, sırasıyla diğer iki ekonomik değişimi zamanın terimleriyle yorumlamaktadırlar: Demiryolu taşımacılığı ve büyük endüstri için gezici işçilik. Bu sonuncusunun hizmetindeki mühendis Taylor –endüstrinin ilk durumunun zaman gözleyicisi– insan bedeninin, bundan böyle makinelerin egemen düzenliliğine hizmet edecek olan zamansal düzenlenmesini, en doğru biçimde bölümlere ayırma ve ayrıntılama sanatını otuz yıl boyunca başarıyla öğretmiştir.

Yirminci yüzyılın sonunda, ekonomik etkinlik hem kendi uzaysal alanı uzantısında küreselleşmekte, bilişim ve hizmetler kesiminin artan ağırlığıyla maddeden arınmakta, hem de ürünlerinin yelpazesi içinde son ucuna kadar çeşitlenmektedir: Her şey satın alınmakta, satılmakta ve hesaplanmaktadır. Aslında bu yeni değişimler, yeni bir ekonomik zamansallığa yolu açar. Daha açık söylemle zaman, ekonomik etkinliğin büyük bir bileşeni olmakta ve biz, "zamanın ekonomikleştirilmesine" tanıklık etmekteyiz.

Şirketler, sektörler, bütün ülkeler için ölüm kalım savaşı olan kârlılık ve verimlilik savaşı, savunulacak bölümleri ve

---

2. VKarl Marx, *Grundrisse : Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, s. 23.
3. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge, Temps, travail et culture en Occident* [Bir Baş*ka Orta Çağ için. Batıda Zaman, Çalışma ve Kültür*], Paris, 1971.

zapt edilecek doruklarıyla geniş çapta bir zamansallık savaşıdır ve bu savaşın öğeleri, tedarik ve teslimin ustaca yönetimi, zamansal bağlantılar ve erimlerin sıkıştırılması olarak adlandırılırlar. Verimsiz ürün stokların izlenmesi, finansal açıdan eylemsizleştirilmiş zamanın da izlenmesidir. Zaman, kendisinden sürekli olarak daha fazla para sağlamak için, sıkıştırılır.

Böylece, pazarın çetin koşulları, sürekli bir kendinden-ivmelenmeyi dayatır. "Tren Amerikalılar ve Japonlar tarafından delice bir hızla sürülüyor. Elektronik hiçbir gecikmeye dayanamaz; onun kataloğu sürekli olarak yenilenmeye hükümlüdür": 1982 de PDG'de Tompson-CFS tarafından bir tehlike çığlığı biçiminde formülleştirilen bu tanı, gücünden hiçbir şey kaybetmemiştir.[4]

Cihazlar, teknik bilgiler ve ürünler, hemen şimdinin baskısı altında gittikçe daha hızlı yenileniyorlar. Yıllar boyunca dayanıklılık ve uzun ömür bir kalite ve değer işareti olmuş iken şimdi değer yitirme, doğal bir durum sayılıyor: Eskiden, kitaplar ve mobilyalar, elbiseler ve evler, toplumsal sorumluluklar ve üretken cihazlar, sürdürülmek için üretilmişti. Böylece tüketiciler, sürekli olarak değişikliğe uğrayan eşyaların, açıklanamaz "geri çekilmelerin", katı ticarileştirme takvimlerinin acımasız dansına katılmış bulunuyorlar.

Ürünlerle birlikte üretken aletler de durmadan yenileniyor... Üretkenliğe ve şiddetli rekabete yönelmiş bu koşu, ileri teknolojiyle üretilen ekipmanların gittikçe daha hızlı biçimde kullanımdan kaldırılmasını da birlikte getiriyor. Ancak evrimsel makinalar konusundaki, ekonomik ve teknik evrimin gidişine uygulanabilir ve tekrar uygulanabilir araştırma, sonuna kadar götürülmedi. Böylece çalışanlar yeni tekniklerin, yeni normların, yeni endüstriyel programların en az onlar kadar acımasız olan bir cirit meydanıyla karşılaşmış olmuşlardır. Robotik, üretimin gereklerine göre belirlenmiş, dolayısıyla gecelerin doğal zamanıyla bayramların ve tatillerin toplumsal

4. Jean-Pierre Bouysonnie, *Partenaires du changement* [Değişimin Ortakları], Paris, 1982, Arno Schmidt tarafından alıntılanmıştır.

zamanından ayrıştırılmış çalışma saatlerindeki kaymayı önleyememiştir.

Fabrikada olduğu gibi büroda da görevlerin yerine getirilmesi, yalnızca çok sıkı bir düzenliliği ve uyumu gerektirmez, insanı deli eden bir zaman bütünlüğünü de gerektirir: Programların zaman dilimlerine göre düzenlenmesi, senkronizasyon zorunlulukları, işlemlerin zamanlanması, vb. "Çalışmanın esnekliği"ne yapılan çağrılar kurtarıcıları beklemiştir; ancak bunlar, işletmelerin iç katılığına pek derman olamamışlardır. Aslında bu, yalnızca, üretimin esnekliğini anlatan kılık değiştirmiş bir söylemdir ve tümel ya da yerel işsizlik, hiç olmazsa mantık diliyle, onun iyi gizlenemeyen bir bileşenidir.

Kuşkusuz daha ileriye gidebilir ve zamanın, ne kadar önemli olursa olsun, şirketlerin performansları için basit bir parametre olmakta olduğunu düşünebiliriz. Öyle görünüyor ki zaman boyutu, en sonunda, ekonomik etkinliğin bir temelini, onun gerçekleşme sürecinin son başvuru noktasını oluşturmaktadır. Aslında, uzun zamandan bu yana sermaye, coğrafi alanda olduğu gibi toplumsal alanda da çok fazla gereksinim duyduğu birikim dinamiğini sağlama almıştır. Ancak, bu uzaysal boyutun artık ona yetmediği ve kapitalist büyümenin, artık zamanın derinliğine de girdiği anlaşılıyor. Bilgisayar, "zamanın dikeyine" doğru oluşan bu ekonomik gelişmenin aynı zamanda hem simgesi hem de ayrıcalıklı aracıdır.[5] Eski *time is money* (zaman paradır) özdeyişi –ki zamanın, ekonomik hesapla entegre duruma getirilmesini sağlamıştır– *money is time* (para zamandır) biçiminde geri dönüyor. Para ve kazanç, eylemlerle, daha doğrusu zamanın eylemindeki özdeşlikleri içinde, ona egemen olma, onu küçültme ve çerçeve içine alma yetenekleri ölçüsünde gerçekleşirler. Bu, *ekonominin zamanlaştırılmasıdır* (temporalisation).

Bunu yaparken ekonomi, birbirinden değişik iki yöntem üzerinden zamanla bütünleşir. Bazen, bunlar üretken yatırım-

5. Bu çalışma önermesi, Pierre Lévy tarafından, henüz meydanı "sanal gerçeklik"in, "üst-metin"in ve "kozmoeğitim"in sözlü şaşkınlığına bırakmamışken öne sürülmüştür ("L'ordinateur et l'Occident" [Bilgisayar ve Batı], *Esprit*, Temmuz 1982).

lardır, ticari devinimdir, gün geçtikçe sıkılaşan bağlarla zamana bağlanan tüketim modelleridir. Bu ekonomik zaman, ölçülebilir bir zamandır; öncesinden sonrasına kadar ekonomik, özellikle endüstriyel amaçların tek bir yöntemle geliştirdiği somut zamandır. Bazen de bunun zıddına, özgün deyimiyle "insanlık gerçeğinden çözülmüş" duruma düşürülmüş olan ekonomi, puslu, örtülü, kurgusal bir zamansallığın içine yerleşir: Bu, "Las Vegas gezegeni"nin anlık senkronizasyonu içinde zincirinden boşanmış finansal spekülasyon zamanıdır. Para ve kazancın artık "sınırlandırılmış" ya da "sınırlandırılmamış" olması gerekmez; bunlar, yeryüzü-dışı olarak tüm küresel uzayın ortasında ve zaman-dışı olarak anın ve süresizin içinde ayrışırlar. Aslında, ne şimdiki zamana ne de geleceğe ilişkin olan bu "türev ürünler" (Anglo-Sakson finans adamlarının deyimiyle *gelecektekiler)*, aynı zamanda, zamanı gerçek-dışı kılmanın anlatımıdır da. "Pazarlar" senet piyasasının, güçlü döviz kurlarının ve faiz fiyatlarının gidişine göre bahse girerler; geleceği kredi ile satın alıyormuş gibi yaparlar, var olmayan ve var olmayacak olan "sanal" borçlanmaların pazarlığını yaparlar.

Her şey, yeni teknolojiler, yeni ekonomik eğilimler gibi katı biçimde programlanmış zaman kümeleri üzerine oturur. "Finansal kurgular", "senet kayıt defterleri", "finansman planları", çok yıllı takvimlerin katı dağılımı içine hapsedilmiş bu arayüzey zamansallığın en simgesel örnekleridir. Manş tünelinin altındaki değişmeler, geleceği öncelikli olarak satın alma hevesini çok komik, güney ülkelerinin borçları ise çok trajik bir biçimde yansıtıyor. İlkinin yöneticileri, maliyetleri doğru hesaplayamadıklarından ve finansman programlarını uygun bir şekilde düzenleyemediklerinden dolayı borçlarının geri ödeme erimleri, senetlerin değer yitirmesi, sıcak paraya olan şiddetli gereksinimler üzerinde tartışıp durmaktadırlar. İkincilerin yönlendiricileri ise kırılgan dışsatım ekonomilerini ezen borç servislerini yeniden taksitlendirmek için pazarlık üstüne pazarlık yapmaktadırlar. Her iki durumda da, ekono-

minin dizge-zamanı tarafından kurgulanan "gelecek tablosu", başlangıçtaki öngörülerin etkisiz olmasının açığa çıkması oranında gerçek dışı, hayali bir takvimle sonuçlanır.

Teknik zamanın ve ekonomik zamanın birbirine çok benzeyen değişimler geçirmeleri rastlantısal değildir. Toplumsal evrimde tekniğin ve ekonominin göreceli ağırlıkları üzerindeki kuramsal tartışmayı yeniden başlatmanın yeri –bütün önemine karşın– burası olmamakla birlikte, en azından bu iki tarihsel güç arasındaki çok eski bağın, hiçbir zaman bu "yeni teknolojiler" ve küreselleşmiş ekonomi çağındaki kadar belirgin olmadığını söylemeliyiz.

Bu etkin, ancak pahalı teknikler, tam genişleme durumundaki bir ekonomik pazarı temsil ederler ve öte yandan, ekonominin –özellikle bilişim ve genetik mühendisliği alanlarındaki– tümel büyümesinin ayrıcalıklı bir aracıdırlar. Şirketlerin "R&D" [Recherche et Développement – Araştırma-Geliştirme = AR-GE] dedikleri budur. Yani büyümeyi desteklemeye yetkin ve ekonomik olduğu ölçüde teknik de olan yenileştirme araştırmaları, bu iki alan arasında bir bağ oluştururlar. Hedef hem teknik hem de ekonomiktir; AR-GE'nin ana konularından birisi olan üretkenlik artışı, zamanla bu çifte başlık üzerinden ilişki kurar. Süreleri kısaltmak, zamana ilişkin düzenlemeleri yoğunlaştırmak, eşzamanlılıkları geliştirmek ve zamanı minyatürleşmeye zorlamak için bilgisayar artık vazgeçilmez bir konuma gelmiştir ve şimdiden "kronotik"den söz edilmeye başlanmıştır.

Teknik ve ekonomi böylece bir *dizge-zaman*'ı, Paul Virilio'nun yapıtının tümünde "gerçekten uzaklaştırılmış" (déréalisé) niteliğinin altını çizdiği, kendi üstüne kilitlenmiş, insan eliyle yaratılmış, yapay bir zamanı yerine oturtmak için yarışmaktalar.

Teknokrasinin utkulu olduğu altmışlı ve seksenli yıllar arasında "oldubitti [coup parti] ve program dilimi" diye adlandırılan kavramlar, bu biçimde araçlaştırılmış zamanın katılıklarını iyi betimlemektedirler. O zamandan bu yana, tekniğin ve

ekonominin dili çok ihtiyatlıdır, ama zamanı çerçeveleme ve programlama yolundaki ortak savları hep aynı kaldı.

*Oldubitti**, bir tür zamansal bağışıklığın otoriter talebidir. Bundan, nitelikler arasından verili bir proje (örneğin bir otoyol yapımı) yararlanabilecektir. Bu projenin destekleyicileri onun, ilerde gelecek herhangi –özellikle sivil– bir müdahalenin ulaşamayacağı "korunmuş alanda", yani zaman süresi içinde bir tür tampon bölgede gerçekleştirme hakkını elde etmek için uğraşırlar. Fransa'da EDF [Fransa Elektrik İdaresi] böyle bir aldatıcı söylemin başrol oyuncusu olarak geçer.

Program dilimi'ne gelince, bu da bu projelerden birinin, uzun bir süreye yayılabilen kesikli sürecidir. Örneğin, bir yerleşim bölgesinin düzenlenmesi. Kentleşmenin geleceği, birbirinden ayrışmış ve bürokratların peşin görüşlü, aynı zamanda tek boyutlu ve senkron düzenlemelerine göre programlanmış bir bürokratik anlar zincirine indirgenmektedir.

İşte modern tekniğin ve ekonominin zırhlarıyla donatılmış zaman... Zamanın her noktası ve her zaman aralığı işlevsel yeteneğine ve göz önüne alınan alt-dizgenin bütünü içindeki rolüne göre bir değerlendirme gerektirir. Sıfır gecikme ve JIT'in (*just in time* = tam zamanında) peşinden koşmaktayız; en iyi "plajları" ve mazgalları, yani "kuvvetli zamanları" ve "oyunları" yönetiyoruz.

Karayolu taşımacılığının raylı taşıt ya da su yolu taşımacılığına göre elde ettiği başarısına adanmış olan zaman kesişmelerinin hem ekonomik hem de teknik anlamda artan baskısı da bir başka örnektir. Daha doğru bir deyimle bu baskı, bu taşımacılık türlerinin karşılaştırmalı maliyetinden öte bir şeydir. Çünkü kara yolu, sürenin daha çok yoğunlaştırılmasını, kaybedilmiş zamanların peşinden gidilmesini, üretim çevrimlerinin ve bunların "kapı kapı" dağıtımının daha fazla duyarlılıkla programlanmasını daha verimli biçimde başarır.

Ancak, zırhlarını kuşanmış zamanın çok yüzlü ve gündelik baskısı, tekno-ekonomik kararları verenlerden daha çok

* Coup parti: Silah ateşlendi; ok yaydan çıktı anlamındaki bu deyimi böyle çevirmeyi uygun gördüm. (ç.n.)

sade yurttaşı sıkmaktadır. Kişisel ajandalarımızın her sayfasını dolduran düşey ve yatay çubuklar, neredeyse bir hapishane sertliğiyle, bunun çok simgesel, aynı zamanda da çok işlevsel anlatımıdır. Her fırsatta, gerek işimizi yürütürken gerekse yer değiştirmelerimiz ya da dinlencelerimizde, dernek ya da siyasal çalışmalarımızda, her birimiz, dizge-zamanın ve otoriter birleştiricisinin hoşgörüsüz acı deneyini yaşar. Bu aşırı programlanmış toplumsal zamanın baskılarına nasıl karşı koymalı? Kişisel zamanımızın, giderek yaşamımızın kendisinin kirlenmesine neden olan bu kendini beğenmiş dizge-zamana nasıl direnmeli? Bu kirlenme, rastlantısal koşullar bize bir serbest zamanı sunduğunda, garip bir paniğin bizi sinsice yakalamasına tanık oluyor.

Zaman, elbette bir ölüm kalım meselesidir. Kendimizi, sanki zaman güçlü bir biçimde işlevselleştirilmiş, tümüyle kangren olmamış, yabancılaştırılmış gibi, "ölü" zaman avına bırakıyoruz. Sanki yaşayan gerçek zamanın akışkan birleştiricileriyle bize sunacağı görülmeye değer önemli bir şeyi kalmamış ve beklenmeyen geri dönüşleri yokmuş gibi... Tekniğin ve ekonominin zamanı kendi üstüne kapanmıştır. Acaba onu yeniden açmayı bilecek miyiz?

Demek ki, ekonominin ve tekniğin kesin buyruklarına boyun eğen bir dizge-zaman, yerine iyice yerleştirilmektedir. Bu, aynı zamanda katı, hemen şimdinin içine sıkıştırılmış, en azından gerçekten uzaklaştırılmış, ama tüm toplumsal yaşamı düzenleme savında olan bir dizge-zamandır. Peki bu hırsını gerçekleştirebilecek mi? Çoğu kez, ancak zamana göre beklenenden düşük performanslara ve zamansallığın ters yüzlerine ulaşabildiği görülmektedir.

Yeni teknolojilerin dikkate değer yetilerine ne derecede güvenirse güvensin, ekonomi, kendi "dışsallığını" [externalité] yönetemez. Bu kavram, ekonomi uzmanlarının, toplumun bütünü içinde ve onunla yüz yüze olmalarına karşın, ona olan ilgisizliklerini tanımlamaktadır. Bu dışsallıklar, ilk sırada top-

lumsal zamanı, ekonomik etkinliklerin *zaman maliyetini* ilgilendirir; "saf" ekonominin bir tür dışlanmışıdırlar.

Bir ücretli emeğin harcanmasını gerektiren toplam zaman, bu beklenenden düşük performansların dışsallıklarının bir parçasıdır. Kuşkusuz, bir yüzyıldan bu yana işyerinde geçirilen çalışma saatlerinde düzenli bir azalma olmuştur ve yeni azalmalar düşünülmektedir (haftada otuz beş saat). Ancak, ücretli çalışmanın aldığı etkin zaman bunun ötesine geçmektedir: Çünkü kentsel ulaşım ağındaki taşıtlarda geçen zaman uzamaktadır. Bu tersine döndürülmüş zamansallığın gerisinde iki ekonomik mantıkla karşılaşmaktayız: Birincisi istihdamın mantığı, ikincisi kentin mantığı. İkisi de birbirini sakatlayan, birbirini, toplumsal "dışsallığı", yani zamansallığı nedeniyle aşağı gören iki mantık.

İşveren, yalnızca işyerinde yüksek verimle yapılmış işi tanır. Büro ya da atölyeye giriş çıkışları kaydeden titiz saat, öncesinde ve sonrasında, kentlerin ve varoşların ölçüsüz büyümesinden kaynaklanan, dayatılmış ulaşım yollarıyla ilgilenmez. Diğer yandan kendi kapitalist görüş açısından başarılı olan bu kentsel büyüme, kenti, çok amaçlı bir ekonomik alan olarak değerlendirmiştir: Taşınmaz spekülasyonu, ağır makineler, birleşik konut kümeleri, kitle tüketimi. Bunların "tasarımcıları" ise ulaşım yollarının uzamasından ve buna bağlı olarak ücretlilerin işe giderken katlandıkları sıkıntılardan hiç rahatsız olmadılar.

Bir başka dışsallık, bir başka beklenenden düşük zamansal performans örneği, dayanıklı denen malların ve ekipmanların –ne kadar çekici olursa olsun– "zaman alıcı", hem de çok zaman alıcı nitelikleridir. Elektrikli ev aletlerinin ya da işitsel-görsel cihazların "bakım tutumu"nu sağlamak için sayısız usandırıcı girişim gereklidir. Zaman kazandırıcı ya da "serbest zaman"ı artırıcı olduğu varsayılan bu ekipmanlar, birer büyük zaman tüketicisidirler. Üstüne üstlük, bu çekici yapaylıkları ikinci elden satın almanın da, zamansal deyimle, kazançlı bir iş olduğu sanılır: Video düzeneği ya da kamera, onlara harcanan zaman

ve ödenen para gizli bir rayice göre geri kazanılabilirmiş gibi, "dönmelidirler." Satın alma anında elbette zaman sorunları ortaya atılmıştır, ancak yalnızca finansal zaman: Aletin ya da arabanın öngörülen ömrüne göre amortismanı değerlendirilmiş, önerilen kredilerin koşulları göz önüne alınmıştır. Fakat bu "dayanıklı" malların –bu adlandırma da bir zaman sorununu ortaya atıyor– "daha sonraki" gereksinimi olacak toplumsal zaman, insan zamanı üzerinde hiç durulmamıştır. Tüketim, Georges Bataille'a[6] göre ekonominin bu "lanetlenmiş yanı", sonuç olarak tüketicilerin lanetlenmiş bir yanıdır.

Yeni arabadan yeni arabaya geçen en zenginler dışarda bırakılırsa, otomobil sahipleri, sürekli olarak arabalarının dayattığı dışsallıklarla karşı karşıyadırlar. Çünkü araba onlara, benzinden daha çok zaman tükettirir! Ivan Illich, bir arabanın kullanımına bağlı olan zaman baskılarını ve zamansal değişkenleri "genelleştirilmiş zaman" adı altında kuramsallaştırılmıştır: Doğrudan yer değiştirme zamanı, onun bakımı için gerekli sonraki gidiş gelişler, onun satın alınmasını ve ek harcamaları karşılamak için gerekli çalışma zamanı, beklenmeyen kazaların zamansal maliyeti. Illich, genelleştirilmiş zamanın, bisikletten süpersonik uçağa kadar, hemen hemen aynı olduğunu hesaplamıştır.[7]

Teknik ilerlemenin getirdiği zamansal dışsallıkları her tür hoş görünme kaygısından uzak bir şekilde incelemek, elbette bizi, bazı saf "Illichçilerin" yetmişli yıllarda yaptıkları gibi, teknik ilerlemeyi toptan yadsımaya götüremez. Bir yeniliğin değerlerini ve değersizliklerini tartışmak için son çözümlemedeki ölçüt, *yaşam kalitesi* olmalıdır. Bunun içinde zaman, zamanın iyi kullanımı vardır. Bu aletlerin "zaman kazançları" asla nicel, parasal deyimlere dönüştürülemez. Fakat daha az stresli, daha genişlemiş bir yaşam biçimine katkıları sorgulanmalıdır. Gerçek şu ki genellikle yapılan budur, ama uğranılan yeni zamansal baskılar da göz önüne alınmak koşuluyla.

---

6. Georges Bataille, *Lanetli Pay*, Paris, 1949.
7. Ivan Illich, *Enerji ve Eşitlik*, Paris, 1975.

Bizim modern toplumlarımız kesin olarak süre içinde rahat değiller. Teknik gelişim, ivmelendirilmiş yenilenmeleriyle bu duruma ne katılıyor ne de herhangi bir kaygı duyuyor. "İşe yaramaz bir arsa"ya dönüşme tehlikesi altındaki kütüphanelerin durumu meslek adamını kaygıya düşürecek niteliktedir. Çünkü bunlar en iyi biçimde bilgiyle donatılmış, hiç olmazsa numaralandırılmış olmalarına karşın, koleksiyonların üstel artışı ve iletişim sistemlerimizin süreğen yinelenmeleriyle "*işe yaramaz zaman hatası*"na[8] dönüşme tehlikesi altındalar. Bu, süreye egemen olamayışın belki de en güçlü anlatımı, nükleer endüstrinin atıklarına yakalanmış bahtsızlardır. Dışsallığın, kendi içsel mantığı içinde, ağır bir teknik –dolayısıyla ekonomik– başarısızlıktan başka bir şey olmadığı nükleer kaynaklı enerji ilkesinin de bu durumda bulunduğu bir kez daha ortaya çıkıyor.

Şu anda bilinen şey, yalnızca bu kullanılmış atomlardan doğan zehirleyici etkinin, onların son derece uzun ömürlülükleri nedeniyle arttığı; onlardan kaçınmanın bir aldatmaca olduğu, onları denizlerin derinliğine gömmenin bir sorumsuz önlem olduğu; onları "emekli" etmenin yalnızca tehlikelerden habersiz davranma anlamına geldiğidir. Aslında, nükleer santralların enerji bunalımına ivedi çare olduğunu ortaya koyan hesap, onların atıklarının uzun erimde nötrleştirilmesini dikkate alamaz. Bunların başlangıçta çok düşük tahmin edilen gerçek maliyetleri, tesislerin yüksek tehlikelerine karşılık sınırlı olan işletme ömürleri nedeniyle henüz tam hesaplanmış değildir. Böylece "sivil nükleerin sonuna"[9] gelmiş bulunuyoruz. *The Economist* in dediği gibi, nükleer programların hatası, ekolojik olmaktan çok finansaldır. Yetmişli yılların atılımı ve ekonomik bunalıma "acil durum tekniği" ile çare bulma projesi, üstün bir baskıyla karşılaşmıştır: Bu, zamanın baskısıdır.

---

8. Jean-Pierre Gueno, "Pour une écologie de la mémoire" [Bir bellek çevreciliği için], *Temps, Mémoires, Chaos* [Zaman, Bellekler, Kargaşa], Ville-Évrard Kolokyumu, Paris, 1994.
9. *Courrier international*'dan bir dosya başlığı, sayı 272, 18 Ocak 1996, özellikle *The Economist*'den makale, "Nous y avons cru, nous avons eu tort!" [İnandığımız şeyde aldandık!"]

Bu nükleer atık tehlikelerinin ortaya çıktığı nerdeyse jeolojik nitelikteki uzun zamansallık, içinde nükleer santralların hırslı projesinin yazılı olduğu, hem teknik hem de finansal açıdan son derece kısa bir zamanın sınırlarını aşmaktadır. Maddesel çekirdeğin ateşini çalan Prometheus'un iyimserliği, artık Dr. Faust'un çaresiz acılarının yanına gönderilmektedir. İşte, çok başarılı olması istenen bir teknolojinin, beklenenden ciddi derecede düşük zamansal performansı.

Sistem-zamanın karşısında bu "kronofaj"[10] toplumun, bu disiplinci zamansallığın[11], "gittikçe daha çok kazanca dönüştürülen ve daha az yaşanan"[12] zamanın baskılarına direnmeyi düşünebilecek miyiz?

Teknobilim ve finansman takvimlerinin hazırladıkları senaryolar, -kendi yöntemlerince- geleceği hesaba katıyorlar. Ancak bu, onu rasyonalize etmek ve kendi indirgeyici mantıklarına göre düzenlemek içindir. Bunlar insana, ancak bir yabancıya yapılabilecek bir geleceği öneriyorlar. Geleceği, açık bir çevren olarak nasıl yeniden düzenleyebiliriz? Gelecekçilik yetilerimizi, nasıl pekiştirip nasıl yeniden bulabiliriz?

Afrika bilgeliğinin söylemiyle, bütün Beyazların birer saati vardır, ama hiç zamanları yoktur.

---

10. Jean Robert, *Le temps qu'on nous vole, la société chronophage* [Bizden Çalınan Zaman, Kronofaj Toplum], Paris, 1980.
11. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu,* , Paris, 1975.
12. Roger Sue, *Temps et ordre social* [Zaman ve Toplumsal Düzen], Paris, 1994.

2
Doğal Zamana Karşı Toplumun Zamanı

Çağımızın dizge-zamanının, bir yandan teknolojinin geniş kapasiteleri, öbür yandan ekonominin kısa erime bağlanmış açgözlü öncelikleri üzerinde işlediğini daha önce not etmiştik. Bu işleyiş, doğal zamanın çok uzağındaki bir kısır döngü biçimindedir. Bu, Karl Polanyi'nin tanımıyla, on sekizinci yüzyıldan bu yana Batıda kapitalist ekonominin doğal yörüngesinden saptırdığı bir uçuştur; böylece, toplumun kendisi de "doğal yatağından" çıkmış bulunmaktadır.[1]

1. Karl Polanyi, *Le grande transformation* [Büyük Dönü*şüm]*, Paris, 1983. Bu yazar tarafından önerilen *disembeddedness* (yatağından çıkma olgusu) kavramı,

Doğal zamanla toplumsal zaman arasındaki ikilik [dualité] elbette yeni bir şey değil. En eski insan toplulukları bile, doğal düzenliliklerin her türüne bağımlılıkları ne kertede güçlü olursa olsun, bir *zaman özerkliğine* çok erkenden kavuşmuşlardır: Besin maddelerini biriktirip saklamayı öğrenmiş; çocukluktan ergenliğe geçiş törenleri yapmışlardır. Kısa bir süre sonra, takvim aracılığıyla, siyasal gücün kronolojik çerçevesini düzenlemişlerdir. Böylece, sıkı bir biçimde bağlı kaldıkları doğal zamanla kolektif yaşamın özgül gereksinimlerinin anlatımı olan toplumsal zaman arasında çok uzun bir süre esnek ve canlı bir ilişki sürdürülmüştür. Bu dengeli ilişki çözülme durumunda mıdır?

Filozof Julius T. Fraser, teknik modernizmin zamansallığını, takvimini "gri renge dönüştürme (*greying of the calendar)*" aracıyla, yani gece ile gündüz, soğuk ile sıcak, kuru mevsimlerle ıslak mevsimler arasındaki ayrımların silinmesi aracıyla tanımlamayı önermiştir.[2] Gerçekten, zamanın bu bayağılaştırılması, sürekli radyo ve televizyon programlarını, gündüz ve gece çalışan dağıtım makinelerini, sürekli açık kamu alanlarını işaret ediyor.

Vardiyalı çalışmaya gelince... Makine ve diğer donatım çarklarının yirmi dört saat boyunca hiç durmadan çalışmasını sağlamak üzere işleri vardiyalara bölerek çalışanlar, gündüz ve geceye ilişkin duyularından koparılmaktalar. Oysa bu duyular, onların kültürel, en azından genetik nitelikteki ve atalarından gelen ortak birikimlerini oluştururlar. Gerçi çalışanların maddesel varlığı bu düzene uyum sağlar ama hangi bedel karşılığında! Aynı zaman çözülmesi, bayındırlık işlerinin yapıldığı şantiyelerde artık alışılmış bir durum haline gelmiştir. Buralarda da, kısıtlı bir süreye sıkıştırılmış sözleşmeleri "yürütmek"

---

yeteri ölçüde kuvvetli ve açık bir kavram sunmaktadır. Bununla birlikte, Fransızcaya çeviren kişi, bir başka kavramı çağrıştıran "konsolun kökünden ayrılması" (*désencastrement*) kavramını yeğlemiştir.

2. Julius T. Fraser, *Time, The Familiar Stranger* [Zaman, Bu Yabancı Yakınımız], Amberst (Massachusetts) 1978, s.313.

ve pahalı iş makinelerini daha ucuza getirmek amacıyla dev projektörler altında kesintisiz çalışma yapılır.

Güneyden gelen meyve ve sebze yığınlarının varışı, hava taşımacılığının ucuzlaması ve bu sezon dışı meyve-sebze üretiminin tamamen finansal çekiciliği... Bu da gri renge dönen yıllık beslenme takvimidir. Her şey, her dönemde yenebiliyor. Mevsimlere özgü zıtlıkları (örneğin yaş ve kuru sebzeler) duyumsama ve bunlara uyum sağlama yetimizi yitiriyoruz. Yıl içindeki değişik yemekler kültürü, yerini bayağı, tekdüze bir gündelik rutine bırakıyor.

Bu griye dönmüş yıllık takvimin, bu zıtlıklarla zamansal işaret noktalarının giderek aşınması olgusunun, zamanı doğallıktan uzaklaştırma, yani teknik yapaycılık eylemiyle birlikte yürütüldüğü açıkça görülüyor. Bu eylem artık özel hayatımızda, halka açık yerlerde, daha ötesi, hizmetlerde ve üretimde görülür duruma geldi: Geceyle gündüz arasındaki almaşığı silen elektrik ışığı ve onun mevsimlik değişkenleri, klimalar, besinleri uzun süre saklama teknikleri. Ya da uzaklığın ayrılmaz parçası olan süreyi ortadan kaldıran anlık haberleşmeler. Zaman ve süre duyusunu doğallıktan ayırmanın en kusursuz protezi olan uçağı da unutmayalım. Uçakta geçen zamanın, toplumsal gerçeklikten tamamen ayrışmış durumda, artık onun kalkış noktasıyla varış noktası arasındaki farkla bize göstereceği hiçbir şey yok.

Bu protezlerin, alaycı ve kısır bir teknolojik nihilizm içine kapanmanın ötesinde, insanoğlunun kuşaklar ve kuşaklar boyunca acısını çektiği soğuğa, açlığa, soyutlanmaya ve korkuya karşı getirdiği geniş olanakları elbette yadsıyamayız. Buna karşılık, zamanı doğallıktan ayıran bu cihazları, bir kültürel gerileme tehlikesini (çünkü doğayla ilişki bir kültürle alakalıdır), edilgen bağımlılığı, hiçbir dönemde tam egemenlik altına alamadığımız doğal gerçeklikler karşısındaki kırılganlığı –bunların içinde son öğe olarak zaman bulunuyor– simgelediklerini de göz ardı edemeyiz. Vardiyalı çalışmanın ya da klima düzeneklerine gözü kapalı sığınmanın sağlık üzerindeki yıkımı iyi biliniyor.

Sonuç olarak, bizim zamanla ilişkimizin *araçlaştırılması* (prothéticité)[3] sorunu, toplumlarımızın bu protezleri, onların tek yanlı bağımlısı olmadan, birer olumlu ilerleme başarısı olarak yerli yerine koyma yetisidir.

Uzun yıllar boyunca çiftçi zamanının, doğanın biyolojik ve kozmik çevrimleri içinde kayıtlı olduğu sanıldı. Bu çevrimlerin işaretleri, kırsal kesimin çalışma gününü ve etkinliklerinin mevsimlik almaşıklarını belirliyordu. Ozan Hesiod'un* şarkılarında anlatılan kırdaki çalışmalar ve günler "doğal" olarak kalıyordu ve yıldızların devinimine benzer biçimde hayvanların ve bitkilerin biyolojik düzenliliğine olan bu çalışma uyumu, bir "zaman kültürü" aracılığıyla bütün köylerde eşlerini yaratacaktı. Bu zaman ekini esnek, tedbirli, bekleyişlere ve sürelere karşı duyarlı idi. Kentli Georges Balandier'nin[4] deyimiyle, kentsel zamanın doğallıktan ayrılması ve "artık doğal olmayan, yapaycılığın yönettiği zaman dilimlerinin görünüşü", "zamanını elde tutmasını bilen" köylülere karşı çıkıyordu.

Ancak bu karşı çıkış, hiç olmazsa teknik ve finansal buyrukların egemen olduğu Batı kırsallarında, çarçabuk silindi. Oralarda hayvan ve bitki yetiştirme "zorlandı", onlarla birlikte insanlar da... Geceleri projektörler altında hem çalışılıyor, hem de hasat yapılıyor. Kümesler sürekli aydınlatılıyor. Ve kırsal kesimdekilerin zamansallık stresleri, en azından kentte yaşayanlarınki kadar ağır. Onlar da zaman dilimlerini ve üretken programlarını, yıllık olduğu kadar günlük ölçekte ve teknik zorunluluklara (örneğin mekanizasyon) olduğu kadar ekonomik istemlere (kârlılık hesapları, pazar riskleri) de bağlı olarak düzenlemek zorundalar. Ancak, bu kırsal kesim insanları, mevsimlik zıtlıkları, bitkilerin ve hayvanların yaşamını

3. Bu kavramı, Bernard Stiegler, (La faute d'*Epimétheé* [Epimétheé'nin Kusuru], Paris, 1994) –tümüyle başka bir anlamda ve onlara hiçbir uyarıda bulunmadan– öne sürmüştür.

* Hesiod: M.Ö. IX. ya da VIII. yüzyılda yaşamış Grek ozanı. Başlıca yapıtları: İşler ve Günler, Teogoni (Dinsel Bilgiler). (ç.n.)

4. Georges Balandier, *Le Détour, pouvoir et modernité* [*Dolambaç, İktidar ve Modernite*], 1985, s.135.

uyumlaştıran doğal takvimi, meteorolojik değişimleri hesaba katmayı sürdürüyorlar.

Kentlerin zamanıyla kırların zamanı arasındaki temel ayırım, belki de birincinin doğal yaşamdan tümüyle kopmuş olmasından kaynaklanıyor. Bundan dolayıdır ki kentlerde apartman bitkileri yetiştirme, can dostu denen hayvanları besleme çılgınlığı sürüp gidiyor. Çünkü yerine koymanın paradoksal "doğal protezleri" olan bu canlılar, kentlilere, doğanın düzenliliği gerçeğini anımsatıyorlar. Bütün köpek sahipleri bu gereksinimleri bilir. Daha karmaşık olan kırsal zamansallık ise teknik-finansal öncelikler (yani dizge-zaman içinde tümelleşme) ile çiftçiler ve besicilerin bağımlı olmayı sürdürdükleri doğal gerçeklikler arasında sürekli bir alışverişi dayatır. Aynı kaygı içinde, ufku işaret eden dolu bulutunu ve üretimlerinin pazara akışındaki kesiklikleri izlerler. Onlar, kesişen şu iki zamansallığın istemleriyle karşı karşıyadırlar: Doğal zamansallılığınkiler ile toplumsal zamansallığınkiler.

Teknik-toplumsal zamansallıkla doğanın uzun zamansallığı arasındaki çarpıklık büyük doğal birlikleri de ilgilendiriyor. Bizim dizge-zamanımız ormanların ve göllerin, yeraltı suyu katmanının ve yüksek atmosferin öz zamanına karşı çok saygısızdır. Eğer bu eko-sistemler, aynı zamanda büyük bir kararlılık ve büyük bir esneklik içinde bulunuyor, birbirleriyle ve kendi öz düzenlilikleriyle uyum sağlayabiliyor ve evrimleşebiliyorlarsa ekonominin buyruklarına uyan ve sıkıştırılmış, ivmelendirilmiş bir zaman içinde ondan etkilenen tekniğin saldırılarına güçlükle direnecektir. Bunun gibi, yeraltı katmanlarının doğal süzme yeteneklerinin de, tarım üreticisinin buralarda hızlandırılmış dozlarda kullandığı kimyasal gübreleri karşılayabileceği düşünülemez. Göllerin kendini temizleme hızı, lağım atıklarını "izleyememektedir."

Dizge-zamanımızın doğal zaman içindeki bu asalak tutumu, sorumsuz niteliklerini önceki sayfalarda anımsattığımız saatli bombaları simgelemektedir. Böylece, zaman boyutu içine kazınmış olan insanlık tarihi, insan etkinliği, "doğal tarih"le

çatışmaya giriyor. Bu deyim, bugün için eskimiş olarak algılansa da, maden, bitki ve hayvan yönetimlerinin de bu zaman süresine ilişkin olduğunu belirtme hakkını koruyor.[5]

Bu çatışmanın öteki yönü, egemen mantığın, aynı zamanda teknik ve ekonomik olan zorunlulukların hizmetinde, çoğunlukla bir dilimleme [segmentaire] modeli üzerinden çalıştığı gerçeğidir. Bu zorunluluklar, kendi özel zamansallıkları içinde işlevsel, ancak doğal zamanın karmaşıklıklarından habersizdirler. Assuan Barajı, enerji üretimi açısından ne kadar kısa erimli olursa olsun, tam bir teknik başarıdır. Ancak bu baraj, her yıl vadinin verimliliğini güven altına alan, aynı zamanda her türden döküntüyü etkin biçimde temizleyen, nehir deltasının çevresine balıklı zengin bir alüvyon katmanını seren Nil'in zengin zamansal birleştiriciliğini kırmıştır. Bütün bunlar yitirilmiştir…

Alışıldığı üzere, büyük teknolojik riskler diye adlandırılan şey, doğanın uyumu ile yüksek tekniğe sahip toplumlarınkiler arasındaki zaman çarpıklığının gücünü iyi betimliyor. Bir hukukçu, büyük kazayı "darbenin aniliğinin doğayı, sindirmekten, saldırıya karşı direnç yaratmaktan alıkoyması"[6] olarak nitelemektedir. Gerçekten, Courrières maden ocağı felaketi (1906) ya da Titanic'in batışı (1912), arkasında bir anda yüzlerce ölü bırakıp giden, zamanlarının çok ciddi kazalarıydı. Bunlar, Flandre'daki ya da Kuzey Atlantik'teki doğal dengeleri ancak noktasal olarak etkileyen, zamanda ve mekânda herhangi bir değişik etkileri olmayan olaylardı. Seveso* kazası ve özellikle Çernobil felaketi, süre ve uzaklık içinde yayıldılar.

---

5. Bu konu üzerinde daha gelişmiş bir düşünce için karşılaştırınız: Jean Chesneaux, "Maîtriser la collision entre l'histoire natürelle et l'histoire humaine" [Doğal tarih ile insanlık tarihi arasındaki çatışmaya egemen olmak], Écologie politique [Siyasal Ekoloji], sayı 2, ilkbahar 1992.

6. Martine Rémond-Gouilloud, "À la cherche du futur, la prise en compte du long term par le droit de l'environnement" [Geleceğin araştırılmasında, çevre hukuku bağlamında uzun erimin hesaba katılması], *Revue juridique de l'environnement* [*Çevre Hukuku Dergisi*], 1992, sayı 1.

* Milano varoşunda 1976'da bir endüstriyel kaza meydana gelmiştir ve çevrede tümüyle zehirli büyük bir Dioxine bulutu oluşmuştur.

Onların humusa, biyolojik zincire ve insan genomuna zincirleme etkilerinin neler olacağını duyarlı bir biçimde hesaplamaktan uzağız.

"Nükleer kış", yani büyük çapta bir nükleer yangın durumunda, dünya üzerindeki yaşamda oluşacak her biçimdeki gerileme ve çıkan tozlar olasılığı söylemiyle, doğal zamansallıkla teknik-toplumsal zamansallık arasındaki çatışmaya değinmiş oluyoruz. Bu intihar uzgörüsü, bizim yıkma sanatımız göz önüne alındığında, hiç de farazi değildir. İnsan toplulukları, ancak seksenli yıllarda, yani zamanın iki "süper-gücü" arasındaki sorumsuz çekirdeksel silahlar yarışının ilanından çok sonra bu tehlikelerin bilincine vardılar.

Nükleer kış, yalnızca kuramsal bir varsayımdır ve Sovyet Bloku'nun dağılması, hiç olmazsa kısa erimde, onun tüm somut uzgörüsünü geri çekmiştir. Fakat doğal zaman içerisindeki tekno-sosyal aktivizmimizin çok biçimli izinsiz müdahiliyetleri somut deneyim alanımıza aittir. Kâğıt endüstrilerinin artan gereksinimlerini karşılamak için bir yandan kütlesel ve ivmelendirilmiş bir orman yıkımına, öbür yandan hesaba sığmaz bir hızla orman yenileme girişimine başlamış olan botanik zamana ve petrol, kömür gibi çok yavaş işleyen çevrimler boyunca birikmiş, geri kazanılamaz niteliğini bizim çok geç dikkate aldığımız enerji kaynaklarını tüketen jeolojik zamana yapılan izinsiz müdahiliyet. Yüksek atmosferde yarattığı düzensizliklerle, etkileyici derecedeki uzun ömürlülüklerini daha önce belirttiğimiz nükleer atıklarla, "sera etkisi"nin deniz seviyesini yükseltmesiyle jeofizik zamana yapılan izinsiz müdahiliyetle, Eski Atlantis söylencesi, okyanustan zor ayırt edilebilen ve onun azgın dalgalarıyla karşı karşıya bulunan, güvenliğin sınırındaki Nauru, Maldivler ve Tuvala gibi ülkeler için neredeyse elle tutulabilecek kadar yakın bir olasılık değil mi?

Hannah Arendt, "Modernitenin insanı, doğayı fethetmek, böylece doğal öğeler ile insan yapısı arasındaki savunma sınırlarını ortadan kaldırmak istedi"[7] der. İnsanlık, gerçekten de

7. Hannah Arendt, Kültür Krizi Paris, 1972, "Le concept d'histoire antique et

zaman ölçeğinin bu çarpıklıklarını düzeltmeyi üstlenebilecek durumda mı? Nükleokratların*, abartılı bir hoşnutlukla bir atom santralindeki ciddi bir işletme hatasından doğacak korkuları bastıracağını umdukları "nükleer atıkları yollama" deyimi, bir felsefe sorununun ortaya atılmasına değer: Bu, bir "meta-insan" zamansal alanında serüvene atılmak için, kendi öz uzmanlık küresinden ayrılan insanın eylemidir ve onun bu alana egemenliği de artık kesin değildir. Bizim ekosferimizi, bizim "küresel evimizi" etkileyen doğanın zamanıyla toplumun zamanı arasındaki çarpıklıklar üzerine olan derin düşünce bizi tarihte hiç benzeri olmayan bir soruya götürür: İnsan varlığının sınırlarının siyasal kültürünü nasıl kurmalı? Ötesinde geri dönüşsüzlüklerin oluştuğu eşikler –örneğin yeraltı suyu katmanının derinliklerine işleyen kirlenme– bu yöndeki göstergelerdir ve bunlar, zamanın içsel geri dönüşsüzlükleriyle yüklüdür. Hans Jonas'ın dediği gibi, "İnsan gücünün içsel sonsuzluğu küresel doğanın sonluluğu ile çatışmaya girdiğinden bu yana",[8] değerlendirmemiz ve eyleme dönüştürmemiz gereken sayısız yeni öncelik ve kategori ortaya çıktı.

Öyle ki, insan toplumlarının varlığı ile doğanın bunlara önerdiği zaman işaretleri arasındaki sınıra taşınmış olan bazıları bile birinci ile ikinciler arasında açılan hendekten kıvanç duyar, onu kutlarlar. Bu "koparılma"[9] tezidir. Buna göre, kendiliğinden akıl ile kendiliğinden tekniğin yükselen çifte devinimi arasına taşınmış olan insanlık, giderek doğanın zamanından ve onun düzenliliklerinden özgür olabilecektir. Özellikle, daha önce burada anımsatılan elektrikle aydınlanma, uçak ve anlık elektronik iletişimler gibi zamansal yapay çoğaltmalar yardımıyla. Bununla birlikte, etkin özgürleştiriciler oldukları ileri sürülen bu protezlerin, birer yeni sıkıntı, kırılganlık ve ya-

moderne" [Eski ve modern tarih kavramı] bölümü, s. 82.

* Nucleocrate: Çekirdeksel enerji alanında çalışan teknokrat. (ç.n.)

8. Hans Jonas, *Sorumluluk İlkesi*, Paris, 1991. Zamansallık bunalımımızın bizi çağrıda bulunmaya götüreceği yeni kategoriler ve değerler üzerine Bölüm 13'te yeniden dönülecek.

9. Luc Ferry'nin geliştirdiği tezler, *Ekolojik Yeni Düzen*, Paris, 1992.

rarlanabilirlik aracı oldukları konusundaki belirsizliğin sürdüğü de belirtilmiştir.

Bir sınır durum, bizi, kentlilerin kasırgalar, su baskınları, şiddetli soğuklar ve diğer iklim değişiklikleri gibi "doğal" olan, ancak onların fiziksel, özellikle manevi olarak hazırlıksız bulundukları olaylar karşısında içine düştükleri çocukça kargaşa üzerinde düşündürebilir. Bu kargaşa, özellikle bebeklikten bu yana tümüyle teknik bir kültür ve her şeye karşı olduğu varsayılabilen bir tekniğe tapınma ortamında yetiştirilmiş genç kuşaklar için belirgindir. Oysa yaşlı kuşaklar, kendilerini jeofiziğin çok daha ciddi rastlantılarıyla karşılaşmaya hazırlayan "kural dışı" durumların deneyimi ile bunları düzene koyarlar. Doğanın uzun zamanının önceden görülmezliğini ortaya koyan bu tür kazalar, gerçeklik anları gibidir. Bazıları bunlarda manevi gücün ve bağımsız girişkenliğin kanıtlarını bulurken birçoğu da eylemsiz ve umarsız kalırlar. Demek oluyor ki doğal zaman ile toplumsal bilinç arasındaki bu ayrılma, toplum içinde etkin olma yeteneklerimizi derinden etkilemekte ve bağnaz yeni-rasyonalist felsefecilerce ne kadar kutsanırsa kutsansın, "koparılma" gerici bir gevşekliğin simgesini oluşturmaktadır.

Henüz bu koparılma ne genel, ne de tek anlamlıdır. Daha önce belirtildiği gibi bir çiftçi, bir besici, tersine bir yol izlemek, yani teknik yeniliklerin (tarlalarının ve kümesinin uydudan denetlenmesine kadar) hızlandırdığı bu koparılma ile kuşatılamaz durumda kalan zamansal baskılar arasındaki gerginliği sağaltmak zorundadır. Bu baskıların başlıcaları hayvanların ve bitkilerin bakımı, toprağın ve toprak-altının geliştirilmesi (kirlenme ya da tarımsal üretimin tükenmesi tehlikeleri), iklimsel rastlantılardır. Feminist çevreler ise kadınların doğal zamansallığa erkeklerden daha yakın olduklarını ileri sürerek eğlenedursunlar: Adet çevrimleri, gebelik ve menopoz dönemleri, vb. Bir çocuğun kişiliğinin oluşmasının neyi simgelediğini ve onun, zaman süresi içinde kayıtlı işlem sırasını erkeklerden daha iyi bildiklerini de...

Öyleyse, toplumsal zaman ile doğal zaman arasındaki gerçek ayrışmalara olan eğilimler arasında sürekli bir gerilim vardır. Öte yandan, doğal zamanın sürekliliği anlamındaki kararlılık da toplumsal bağla orantılıdır. Bu konuda ilginç bir örnek, İsviçre Saatçiler Federasyonu'nun ellili yıllardaki saf çabalarıyla ortaya konmuştur. Federasyon, Afrika köylülerine kronometre kullanımını aşılamayı denemiştir. Bu köylüler doğal zamana çok yakın yaşamışlardı; bu garip protezlere de hiç gereksinimleri olmamıştı. Seçkin bir Afrika uzmanı da "antropolojik engellerin ortadan kaldırılması" ve İsviçre ürünlerini "daha etkin biçimde" satma politikasının uygulanışını incelemeyi üstlendi. Raporunda[10] açıkladığına göre siyahi çiftçiler, gerçekte, alışmış oldukları "anisokronik" (zaman dilimleri eşit olarak düzenlenmemiş) zamansallıktan çok hoşnuttular: Güneşin bulunduğu konum, gölgelerin uzunluğu, kuş şakımalarındaki değişmeler, çiçeklerin belli saatlerdeki açılıp kapanmaları, böceklerin saatlik davranış değişimleri ve doğal zamanın sağladığı birçok işaret... Bu antropoloğa bırakılan pazar araştırması, modern bir zamansallığı başlatmayı ve Afrika köylülerini, saatlerin mekanik "isokronosi"ne (eşit zamanlılığına) geçirmeyi umuyordu. Ancak araştırmanın sonucu, kendisine bu görevi veren İsviçre firmalarının beklentilerini pek karşılamamıştı: "Eğer siyahi çiftçi, herhangi bir "Afrika tembelliğinin" kurbanı değilse, en yüksek verimle çalışabilir; yaşamayı, kendisinin olan süreye bağlı olarak öğrenir."[11]

Önceki örnekleri "eski" ve "yeni" gibi alışılmış deyimlerle incelemek işin kolayına kaçmak olacaktı. Doğal zamanla olan ilişki yalnızca Afrikalı köylülere, yalnızca kadınlara ya da büyük düzensizliklerin kurbanlarına* özgü değildir. O, bizim insanlık durumumuza sıkı sıkıya bağlı çelişkilerin ve gerilim-

10.George Balandier, *Le Temps et la montre en Afrique* [Afrika'da Zaman ve Saat]. Bienne İsviçre Saatçiler Federasyonu'nun ısmarladığı bu yayımlanmamış raporu Pierre Sansot uzunca incelemiştir, *Les donneurs de temps* [Zaman Vericiler], Albeuve (İsviçre), 1981.

11. a.g.e.

* Vardiyalı çalışanlar kastediliyor. (ç.n.)

lerin bir parçasını oluşturur. Teknik ilerlemenin tek yanlı yüceltilmesi bizi, bu gerilimleri karşılamaya çok yetersiz biçimde hazırlıyor. Oysa bu gerilimler, yalnızca geçmişin kalıntıları olmakla kalmıyorlar, bizim toplumsal varlığımızın, zaman boyutuna girme yöntemimizin içinden geçmeyi sürdürüyor ve daha uzun süre de sürdürecek.

Doğal zamansallık, yalnızca bizi özgürlüğe kavuşturma tekniğine sahip bir baskı türü değildir. Bu, daha çok, uzun erim ile ilgili kaçınılmaz bir derin düşünceye çağırıdır. Kamuoyu, dev memelilerden Alp çiçeklerine kadar, yitip gitme yolundaki türler üzerinde ne kadar büyük gürültü koparırsa koparsın, bu sağır bir kaygıdır: İnsanoğlu, zaman süresi içindeki yaralanabilirliğinin bilincindedir. Her birimiz, doğaya karşı birbirimizin kefili olduğumuzu duyumsuyoruz. Önlem ve sorumluluk alma gibi yeni toplumsal davranış ilkelerinden önce gelen, ilişkinliğin ve aynı zamanda çözülmenin karmaşık ilişkisidir; zamanın yeniden kazanılmasını erek alan her demokratik ve uygar proje bu ilkelere dayanmak zorundadır. Doğanın zamanı ile toplumun zamanı arasındaki ilişki, "gelecek kuşakların hakları" üzerine yapılan çok yeni tartışmalarla kesişir. Aşırı iyimser "kendiliğinden gelişme" felsefeleri ise bu tartışmalarla hiç ilgilenmez.

Çok eski çağlardan bu yana, insanların kendi öz varlıklarını, doğanın "Büyük Zamanı"* içinde bütünleştirme arzuları eski Greklerin, Avustralya yerlilerinin, Çinlilerin ve Mayaların masal-söylencelerinde ve coşkulu kozmogonilerinde özlemle dile getirilmiştir. Klasik kapitalizm ve onun sınırsız iyimserlik felsefesi bizi, toplumsal varlığın kendi bağımsız zamansallığını geliştirdiğine, onu artık tekniğin yarattığı mucizelerle doğal zamanın baskılarından kurtardığına inandırdı. İşte "sökme" tezinin içinden çıktığı ussal çekirdek budur.

---

* Bu deyim (maha-kala) Hind geleneğine ilişkin ise de öteki birçok eski toplumun dinsel ve felsefi dizgesinde (sisteminde) eşdeğeri bulunmaktadır. Beşinci bölümde buna yeniden dönülecek.

Ancak, gezegenimizin ekolojik bunalımını doğuran da budur. Doğanın "yavaş katmanları"[12] toplumun zamanına kabaca müdahale ediyor ve insanlara, kendi kibirli gerçeğini anımsatıyorlar. Bu zamansallık şokuyla, örneğin, kaynakları son kertede yavaş bir hızla biriktirilmiş olan fosil yakıtların, son kertede yüksek bir hızla ve geri dönüşsüz biçimde tüketildiğine tanık oluyoruz.

Eskiden söylencede ve "kutsal" deyiminde nesneleşmiş, daha sonra teknik gelişmenin esrikliğinde yadsınmış olan doğanın zamanıyla toplumun zamanı arasındaki ilişki, ansızın aramıza geri dönüyor. Onun yeni istemleriyle, aynı zamanda içsel ve dışsal; ilişkinlik ve bilinç düzeylerinde karşılaşmak zorundayız.

Etten ve kemikten oluşmuş, canlı ve "doğal" yaratıklar olarak bizler, büyük bir tehlikeyi göze almadan, kendi zamanımızı doğanın zamanından tümüyle çözemeyiz, onu "doğasızlaştıramayız." Ancak, bir başka açıdan baktığımızda, bu insan zamanı bilinçle yüklüdür. Bundan dolayı, iki yönlüdür. Yani aynı zamanda hem kaynağa hem de akıntıya yönelmiştir. Nereden geldiğimizi biliriz; bu nedenle de geleceğimiz üzerine kendi kendimizi sorgularız. *Deep ecology*'nin [derin ekoloji] köktencileri her ne kadar zıddını ileri sürseler de biz, "biri öbürüne benzeyen" basit bir canlı türü değiliz. Zaman ve toplum açısından, aynı zamanda geçmişe ve geleceğe yönelik düşünürüz. Ekolojik derin düşünce, dikkatimizi bu zorunluluk üstüne çekmekte haklı olması nedeniyle ortaya çıkan, doğanın zamanıyla toplumun zamanı arasındaki yeniden buluşlar bizi, aynı zamanda doğanın dünyasına ilişkinliği ve yalnız insan türüne özgü olan ussal, siyasal ve teknik kaynaklarımızdan beslenmeyi kabule zorluyor...

Bu yeniden buluşları, bize "sorumluluk-ilkesi" kavramını anımsatan filozof Hans Jonas'a saygı olarak, "jonassien [Jonasçı]" diye niteleyebiliriz. Onun tüm derin düşüncesi, gerçekte, insanoğlunun doğal çevreyle –ki o bizim gezegenimizdir– iliş-

12. Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'*écologie [Ekolojinin Tarihi], Paris, 1991

kilerindeki sorumluluğunu, uzun süreli bir uzgörü içinde ve zamansallığın deyimleriyle ortaya koymaktır. Bu denemenin sonuç bölümünde konu üzerinde daha geniş ölçüde durulacaktır. Bir doğal ortamın korunması, insanların da geleceğine etken olur. Doğanın zamanı ile toplumun zamanı arasındaki yeni buluşlar, aynı zamanda kendi türümüzün şimdisiyle geleceğini tartışmaya açıyor ve şimdiyle gelecek arasındaki karşılıklı etkileşimi daha titiz biçimde incelememize neden oluyor.

Peki, bu biçimde ele aldığımız bu zamanların ölçeği üzerinde de kendimize soru sormamız gerekmez mi? İnsanın etkinliği, doğal zamanların sonsuz sürekliliği içindeki çok özel bir bölmede "yuvalanmış" gibidir. Bu yuva çok dardır, ama bizimdir: Bizim insan türü olarak özgün ve tekil durumumuzu belirler. Bizim toplumsal bilincimizin, ne astrofiziğin ışık-yılları, ne jeolojik dönemler, ne enformatiğin milyon kez milyonda bir saniyeleri, ne de kuantum parçacıklarının titreşimleri üzerine doğrudan bir deneyimi vardır. Makro zamanlılıkla mikro zamanlılık arasındaki bu yarı Pascalcı gerilim, "ne melek, ne hayvan" söyleminin çağcıl versiyonu gibidir. Bizi yeniden güçsüzlüğe fırlatmaktan çok, bize, *geçmişimizden* doğup *şimdiki zamanımıza* damgasını vuran ve *geleceğimizi* yükümlülük altına alan sorumluluklar ödevini *zamanın insani ölçeği* içinde yapmayı dayatmaktadır.

3
Kişisel Zamanın Aldatmacaları ve Tutsaklıkları

Hesaplarımızı henüz onunla yapmayı sürdürdüğümüz doğal zamandan ayrışmış olan bir dizge-zaman, tekniğin ve ekonominin çifte atılımı içinde başköşeye yerleşiyor. Böylece zaman, bizim toplumsal bunalımımızın da bir ana işareti oluyor. Yoksa, bizim zamansal öznelliğimizin bundan etkilenmemesi pek şaşırtıcı olurdu.

Her birey, dizge-zamanın baskısı altında, toplumun kendisine dayattığı işlevsel modeli sanki yeniden üretmek için, kendi-kişisel zamanını "inişlere" ve "çıkışlara" ayırmak, onları birbirine ilmiklemek ve en doğru biçimde yönetmesi gereken bir "bütçe-zamanı" muhasebeleştirmek zorunda olduğuna

inanmaktadır. Her birey kişisel hayatını, meslek veya ev eşyası, tasarruf ya da dinlence anlamlarıyla yüklü olan plan ve program açısından düşünme eğilimindedir. Yetişme, daha çocukluktan, serbest denen etkinlik çizelgeleriyle başlar ve bu değerli küçükler, önlerine bir "çukur" çıktığında bütün girişkenlik yeteneklerini yitirirler. Böylece kişisel zaman, oluşumunun deviniminde olduğu gibi uygulamalı davranışında da, toplumsal zamanınkine benzeyen bu hem teknik, hem de finansal kısıtlamalara boyun eğer. Doğal olarak onun da bedeli kestirilmekte, kârlılığı hesaplanmakta, açıkları en aza indirilmeye çalışılmakta ve ondan yedekler oluşturulmaktadır.

Paradoks olmakla birlikte görünen odur ki toplumun ayrıcalıklı katmanları, dizge-zamanın en bağımlılarıdır. Onlara "keyfi yerinde" denmektedir. Ama yaşam düzeyleri, maddesel ve kültürel zenginliklere erişme yetileri ne denli yüksek olursa olsun, zamansal sıkıntıyı en çok yaşayan onlardır. Onların toplum içindeki egemen konumu – zenginlik, güç, süreçlere hükmetme, "karar verme" işlevi– uyumlaştırmalarla, programlama ve zaman uyumunu sağlama çabalarıyla, yönetim araçlarının özü olan çoklu zaman baskılarıyla, kısaca "teknoyapı"yı* korumayla geçer. Onların en küçük davranışının zamansal maliyeti çok inceden hesaplanır; gündemleri aşırı yüklüdür; zihinleri sürekli olarak şimdinin karmaşıklığı, yakın erimlerin beklentisi ve biraz önce alınmış kararların etkilerinin değerlendirilmesi arasında gerilmiştir. Onların eylemliliğe teslim oluşu yalnızca zorunluluklardan ve sorumluluklardan dolayı değildir. Pierre Sansot şu notu düşüyor: "Onlar, kendi kendilerini değerlendirmek için zamanlarını değerlendirerek eğleniyorlar."[1] Paul Virilio da burada yeni bir güç gösterisi yönteminin işaretini, "dromokrasi"yi** (dromocratie) bulgu-

* Techonstructure.

1. Pierre Sansot, *Les donneurs de temps* [Zaman Vericiler], Albeuve (İsviçre), 1981, s. 19.

** Dromocracie: Dromologie'nin egemen olduğu yer. Hızlılık, hız tutkunluğu diye çevirebileceğimiz dromoloji sözcüğü, Paul Virilio'nun eski Yunanca dromos (yol, yürüyüş, koşu, yarış) deyiminden türettiği bir sözcüktür. Vitraycı, mi-

layarak "Onlar hız esriği olmaktadırlar"[2] saptamasını yapıyor. Onların tutkulu yaşam düzenliliği yeni bir ayrıcalık, bir seçkinlik, en azından bir toplumsal ayrışma işareti olarak görülüyor.

Demek oluyor ki, uzun yıllar boyunca egemen sınıfların ve seçkinlerin temel niteliklerinden biri olan *serbest* zamandan yararlanma olasılığı artık bitirilmiş bulunuyor. Greko-Romen köle sahiplerinin, konfüçyüsçü yazarların, endüstri-öncesi İngilteresi'nin küçük çiftlik sahiplerinin *(squire)*, hepsinin, sözcüğün tam anlamında *zamanları vardır*. Çağımızda aşırı bir saflıkla göklere çıkarılan Atina demokrasisi, açıkça şu temel üzerine kurulmuştur: Kişisel yaşamları, kölelerin emeği aracıyla tümüyle serbest bırakılmış yurttaşlar, hafta boyunca "Agora"daki tartışmalara ve entrikalara dalabilmişlerdir. Çin imparatorluk sarayında da, tüm zamanlarını devlet çarkının ve dinsel törenlerin yuttuğu yüksek mertebeli memurlar dışarda tutulursa, Pekin mandarinlerinin, kişisel zamanları olmuştur: Batı tepelerinin uyuyan tapınaklarında keyiflerince gezinmiş, kendi çalışma takımlarını neşelendirmek için krizantemleri seçmiş, şiir yazıp onu kaligrafi sanatıyla süslemişlerdir.[3]

Yirminci yüzyıla kadar –yalnız Labiche'de* değil– "burjuva gibi yaşamak" deyişi, zamanını kullanmak anlamına geliyordu. Çalışmamak, seçkin bir siyasal konumun simgesi olduğu kadar siyasal güç kullanım biçimiydi de. Bundan böyle topluma egemen olanlar, boş zamanı en az olanlar ve dahası, toplumsal çarkın yeni zaman istemlerine yanıt verme durumunda olanlardır.

---

mar ve yazar olan Virilio, bu türetmede Eski Rejim'de (1789 öncesi Fransız Monarşisi) asker kaçaklarına ve sürekli dolaşma saplantısına tutulanlara verilen dromoman sıfatından yararlanmış olmalıdır. Daha fazla bilgi için yazarın Hız ve Politika (Vitesse et politique, 1977 Metis Yayınları, Çev: Meltem Cansever, 1998) adlı yapıtına bakınız. (ç.n.)

2. Paul Virilio, *Hız ve Politika*, Paris, 1977.

3. Marianne Bastid-Bruguière, "L'empoi du temps des fonctionnaires à Pékin dans les années 1880" [1880 yıllarında Pekin'deki memurların zamanı kullanmaları], *Mélanges en l'honneur du professeur Lionnello Lanciotti* [Profesör Lionnello Lanciotti onuruna Karma Yazılar], Roma, 1996.

* Eugène Labiche: Fransız tiyatro yazarı (1815-1888). Çok sayıda yapıtlar ortaya koyan Labiche en eğlenceli vodvil yazarı olarak tanınır. (ç.n.)

Peki, sıradan insanların kullanabileceği boş zaman, kendisine yapılan böylesi bir çağrıya nasıl lâyık olabilir?

Jean Baudrillard, klasik bir metinde, "zamanını yitirmenin olanaksızlığı"nın[4] yanı sıra "dinlencelerin dramını" da gözler önüne serdi. Sözü edilen boş zaman, yalnızca kronometrik bir nesnedir, diye açıklar Baudrillard. Bu, sonunda negatif bir çalışma-zamanıdır. Çünkü aynı "zorlama etiğine", aynı dizgeli yapılanma mantığına boyun eğer. Baudrillard, bir mevsimlik işçinin, hiç erişemeyeceği "tatili", ücretsiz bir şeyi, boş zamanı elde etme yolundaki umutsuz çabalarıyla alay eder.

Aslına bakılırsa, bizim dinlencelerimiz, etkinlik açısından boş, her tür kısıtlamadan ve çizelgeden bağımsız değildir. "Club Med"in bu aşırı dolu dinlencelerinin deneyimli kullanıcısı ya da "paket" gezilerin müşterisi, kim olursa olsun, çok önceden kapatmak zorunda olduğu turistik saat çizelgelerinin katılığını bilir. Bir kış sporları merkezinin herhangi bir ziyaretçisi, inip-çıkışların mekanik çevrimlerinin buyruğundaki bu kayakçı kalabalığı üstünde uzun uzun düşünmüş olmalıdır.

Dinlence ve dinlence tüketimi, artık büyük ticari tüketimin gereçleridir ve tümüyle medyatik bir kumar oyunudur. Alain Corbin, büyük bir soruşturmanın sonunda şu sonuca varıyor: Dinlencelerin zamanı, endüstriyel ve teknik zamanın araçsallaştırdığı bir yatırım biçimidir.[5] Bu soruşturmanın ortaya çıkardığı gerçek şu ki, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek "kendine özel" olarak kalan öznel bir zamanın başıboşlukları artık çok rastlantısal ya da marjinaldir: Halka açık bahçeler, gezici işçilik, kıyıda balık tutma, vb. Bunlar bile bireysel etkinlikler adıyla ticarileştirilmekteler; ancak yine de korkunç finansal, teknik, medyatik ve popülist baskılara direnmektedirler ve ortak dinlence yanları ağır basmaktadır.

Hangi güven veren konformizm, hangi güvenlik beklentisi, hangi *zamanı kapatma* istemi bu kadar insanı –aralarında ağır

4. Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Paris, 1974, s. 238-251
5. Alain Corbin, *L'avènement des loisirs* [Dinlencenin Gelişi], 1880-1960, Paris, 1995.

finansal özverilere mal olmuş olanlar da var– bu yalancı-başıboş zaman türüyle yetinmeye itiyor?

Buradan, modernite toplumunu "yorgun toplum"[6] olarak tanımlayabiliriz. Onun bize, zamansal çarpıklıkların işlediği ve hepimizin deneyimlediği "belirsiz zamanların birbirine dolaştığı"[7] *yorgun zamanı* sunması doğaldır.

Her birey, iş yerindeki zamanın baskılarından kurtulur kurtulmaz, saatlerini yönetim, ticaret, sağlık hizmetleri ve televizyon haberleri arasında en doğru biçimde bölüştürmek için kafa yormak zorundadır. Ayrıca, okul takvimiyle "tatillerini" karşılaştırmalıdır. Bunların günleri, çocuklular kadar çocuksuzlar için de aynı kertede sınırlayıcıdır. Katılımını titizlikle programlamamız gereken gösterilere ve diğer kültürel etkinliklere olduğu gibi aileye ve dostlara karşı göstermeye borçlu olduğumuz özeni de unutmayalım.

Ancak kişisel zamanımızın, aralarında böyle dilimlere ayrılmış bulunduğu değişik alt bölümlerinin tümü aynı mantığa boyun eğmezler. Günlük yaşamımızda her birimiz, şu dört ana gösterge arasında olanaksız bir denge kurmaya çalışırız: Beslenme ve uyuma gereksinimleri ile biyolojik yaşamımız; bize yoksullukta da zenginlikte de çok gerekli olan parayı sağlayan ticari yaşamımız; aileye ve eve ayrılmış olan ev yaşamımız; son olarak, bize en yakın olan kişisel yaşamımız.[8] Ancak, bu "dört zaman"ın baskıları aynı nitelikte değildirler. Bazıları, çok eskiden gelmekle birlikte, esnektirler; uyku gibi. Diğerleri dışarıdan dayatılmıştır, ücretli emeğin saatleri gibi. Bir bölümü, maddesel olmaktan çok ruhsaldırlar, çocuklara gösterilen özen gibi. Bir diğer bölümdekiler ise çok özneldirler, öteki insanlarla yakınlık kurma ve aynı zamanda kendi kendisiyle baş başa

---

6. Bu kavramı Philipper Messine önermiştir, *Liberté, égalité, modernité* [*Özgürlük, Eşitlik*, Modernlik], Paris, 1984.

7. Abel Jeannniere, "Les structures pathogénes du temps dans les sociétés modernes" [Modern toplumlarda zamanın hastalıklı yapıları], Paul Ricœur bölümü, *Le temps et les philosophies* [Zaman ve Felsefeler], Unesco, Paris, 1978.

8. Ignacy Sachs, "Développer les champs de planification" *Cahiers de l'Université coopérative internationale* [Uluslararası *İşbirliği Üniversitesi Defterleri]*, sayı 2, 1984.

kalma gereksinimi gibi. Birbirine indirgenemeyen, öte yandan birbiriyle örtüşen, değişik zamansallıkların dayattığı öncelik çekişmeleri içinde, bu kaçıcı anların ve birbiriyle kesişen zamansal uyumların çok parçalı kumaşını dokumak gerekiyor. Hem de beklenenden daha düşük performanslar, en azından sapmalar pahasına…

Böylece, demiştir Abel Jannière, "sıkıcı" bir haftanın sonunda sessiz bir kır köşesini çabucak bulmak için otoyola saldırıyoruz; direksiyonun başında, uzaklaşmak istediğimiz hızlı tempoyu koruyoruz ve dönüşün karmaşası, "koza içinde"[9] geçirilmiş dingin saatleri öldürüyor.

Bu değişik zamansallıklar arasındaki tartışma, her biri belirli yerlere kayıtlı olan ve bundan ötürü durmadan yer değiştirmesi –çoğu kez sarkaç devinimiyle– gereken olaylar arasındaki tartışma kadar çetindir. Bu devinimlerin ise kişinin iç dengesine önemli bir katkısı yoktur. Tıpkı ev ile çalışma yeri arasında, konut ile daha ucuz ve ulaşılması kolay olan, ancak gidilişini iyi programlamak gereken hiper marketler arasında, yaşanan ile hafta sonu gidilen yer arasında, ücretli etkinlik dönemleriyle, varsayılan (sanal) dinlenceler arasında olduğu gibi… Bütün koşullarda, her birimizin, kendisine özgü bir dinlence hayali vardır. "Araba" ise bu sürekli uzaysal-zamansal devinim zorunluluğunun kusursuz bir teknik makyajıdır.

Dr. Reinberg bize şunu hatırlattı: Bizler, çağdaş yaşamın gerekleriyle taş devrindeki atalarımızdan kalma düzenlilikler arasında çekiştirilip duruyoruz.[10] Binlerce yıl uzakta olsak da gövdemizde, bu göçebe toplumlardan aldığımız gem vurulmaz yaz coşkusuyla soğuk mevsimin yarı-kış uykusu uyuşukluğunun arasında devinen o gizli kalıtı taşıyoruz. Tarım toplumları, büyük yaz çalışmaları aracılığıyla on dokuzuncu yüzyıla kadar bu ana almaşığı korudular. Ancak, elektrik ışığı ve diğer yaz turizmi etkinlikleri, çalışma ve dinlenme mevsimleri arasın-

---

9. Abel Jeanniere, a.g.e.
10. Alain Reinberg, *L'homme malade du temps* [*İnsan*, Zamanın Hastası], Paris, 1979.

daki bu eski ilişkiyi altüst etti. Mevsimlik sağlık istatistikleri, özellikle kalbe ilişkin olanlar, bedenimizin atalarımızdan gelen bu zamansal dizgeyi değiştirmenin bedelini sürekli biçimde ödediğini söylüyorlar. Peki ussal durumumuz daha mı iyi?

İnsanlar zamanı, hep çeşitli gerilimler arasında, insanoğluna özel olan ve onu, hayvanların tümüyle "düz" zamanından ayıran bir çoğul yöntem üzerinden yaşadılar. Bizim zamansal gerginliklerimiz yeni şeyler olmaktan uzaktır; ancak kritik bir noktaya varmış bulunuyor: Artık zamanla ilişkimizin ne denli tehlikeli bir yozlaşmaya uğradığını gösteren bir *zaman stresi* patlamasını gözlemliyoruz.

Aslında insanlar, uzun bir süredir uygulamalı zamanı, ekonominin, siyasetin ve özel yaşamın gerekleriyle olan bağlantılarını dikkate alarak düzenlediler. Toplum, daha önce belirtildiği üzere, çok erkenden, ekonomik üretime özgü zamansallık ile günlerin ya da mevsimlerin doğal düzenlilikleri arasındaki ilişkiyi egemenlik altına almak zorunda kaldı. Çok kişisel bir planla, bir devrim sırasında doğum yapan bir kadının durumu, doğal zamanla siyasal zaman arasındaki ani zaman burulmasına klasik –ve "gerilimli"– bir örnektir.

Yine uzun bir süredir, insan yaşamının sonluluğu, bu kez geleceğimize ilişkin öteki gerilimleri öne çıkarıyor. Bu sonluluk, insanda anı yakalamak, onun içine girmek ve onda erimek anlamında bir içsel duygu uyandırıyor. Onun süre içinde kendi kendisini düşünmesindeki zamanın birbirini izleyen ve aynı zamanda geçmişe ve geleceğe ilişkin olan anlarının içinde kalma kaygısı da en az o kadar canlıdır. İnsanların bu biçimde yaşadıkları zaman, an ile süre arasındaki bu temel gerilimin içine yazılmıştır.

Bu gerilim, her ana, mevsim düzenliliklerine hayvanlar gibi sıkı bir şekilde uyum göstermek yerine haz açısından bağlanabilen insanların bir başka biyolojik özeliklerini de yansıtmıyor mu? Belki de "an, şimdi" gibi keskin duyularımızın uzak kökeni de budur.

Ancak, insanlık durumu kadar eski olan bu zamansal gerilimler, verimli ve özendirici, soruları ve beklentiler açısından zengindiler. Bunun aksine, dizge-zamanın katı kısıtlamalarının ve parçalayıcı etkilerinin bize yüklediği zamansal gerilim, yoksullaştırıcı, çorak ve sıkıntı verici bir görünümde olmuştur.

Kişisel zamanımız, dizge-zamanın günlük yaşamımızdaki bu izdüşümü, ekonomik zorunlulukların ve teknik kısıtlamaların baskısıyla "ekseninden saptırılmış" gibidir. Böylece o, her biri ayrı ayrı doğrulanabilen, ama toplamları sıfır olan birçok yükümlülüğe ayrılır. Bu öncelikler çekişmesini yönetmek için –çok farklı çizelgeler üzerinde de olsa– aynı zihinsel çaba gerekir. Çocuklarının zaman çizelgeleriyle kendi ücretli çalışma çizelgesi arasında çekiştirilip duran, banliyöde yaşayan bir ailenin annesini ele alalım. Bir yanda gereksindiği alışveriş ve hizmetlerin başlama saatleri, diğer yanda toplumsal ölçektekiler: Yönetici kadronun saptadığı randevuların, iş gezilerinin, kendi kararlarını değerlendirme süreçlerinin belirlediği saatler. Birisi için olduğu kadar öbürü için de kişinin özgür sığınağı olan zaman, yaklaşılmaz ve hemen hemen gerçek dışı olmuştur. Tüketici bir zaman koşusu pahasına elde edilen "modern" yaşamın birbiriyle çatışan gereklerinin bütününe yanıt vermek olası değildir. Bu aşırı programlanmış zamanın gerilimleri ve eylemsizlik dönemlerinin kaygıları arasında gerili bir yaşamımız vardır.

Bu kadar çok kısıtlamanın baskısı altında, ölü zamanın korkusuyla serbest zamanın kararsızlığı arasında salınıp duruyoruz. Bununla birlikte, yalnız bu sonuncusu tümleşik ve eşuyumlu toplumun dizge-zamanından koparılmış geçici anların bir süreksiz zinciridir. Bu bir can sıkıntısı korkusudur. Baudrillard'ın alaylı deyimiyle, hiç pişmanlık duymadan "zamanını yitirmenin olanaksızlığını" bize kabul ettiren "modern yaşamın bu bostan korkuluğu",[11] bizi neyle korkutuyor? Çok yüzlü bir eylemliliğin doyuramayacağı boş "zamanın" bizi götüreceği, kendi kendimizle yüz yüze gelme durumuyla! Her

11. Alain Corbin, *Le Figaro*'yla söyleşi, 27 Aralık 1995.

şey, bu "boş" zamanın yaratacağı kısır kaygıdan daha değerlidir: İntihar olayları, çoğunlukla hafta sonlarında ve dinlenceler sırasında, özellikle ağustos ayında görülmektedir.

Böylece her bireyin ruhsal-davranışsal dengesi, bir şaha kaldırılıp bir dizginlenerek, bu sarsıntılara genellikle yetersiz direniş gösterir. Zamanın psikopatolojisi, bundan böyle, toplum olarak yaşayan insanların sağlık biliminde en duyarlı dallardan birisidir. Bu dal, bizim "bedensel saatimizin" günün dönemlerine, iş ve dinlenme zamanlarının değişmesine, haftaların ve mevsimlerin birbirini izlemesine bağlı olarak ortaya çıkan çalışma bozukluklarını ve anormallikleri çizelgesine alır. Dinginliğin ve erincin uzaysal-zamansal bölgelerinin düzenlenmesi açısından, çalışma düzenliliklerinin (fabrikada ya da büroda) çılgın nöbeti ile gövdenin ve aklın (ortak) sağır istemi arasındaki gerilim süreklidir. Biz, "dakikalara bölünmüş zamanın hastaları"[12] olmuşuz.

Bu durumda zamansal kuruntunun iki türü birleşir gibi görünüyor: Birincisi, bizim can sıkıntısı, gerçekten boş olan, ama bununla birlikte yaratıcı ve yüreklendirici olan zaman karşısındaki korkumuza şekil veriyor. İkincisi ise ortak varlığımızın belirsizliklerince kışkırtılıyor. Belki de zamansal içlemin kendine güvenen gidişinin ve somutlaştırılmış, standartlaştırılmış zamanın bu kaderci biçimde benimsenmesinin başarısını oluşturan, bu iki kuruntu türünün birleşmesidir. Ve bu, televizyon ekranlarının karşısında olduğu gibi, iş yerlerinin girişinde, büyük mağazaların kapısında ve dinlenceye doymuş otoyollarda görülen durumdur. Huxley ya da Orwell'in karşıütopyaları, bu pohpohlayıcı kaderciliğin, bir toplumsal ve kültürel gerileme pahasına bile olsa bastırılması yeğlenen bu gerilimin "birlikte-zaman" karşısındaki kuvvetini anlatmışlardır.

İnsan, bu kadar gerilim karşısında, nasıl kendisini hemen şimdinin ve anın içine kaçmaktan alıkoysun!

Burada yeniden, insanın, yaşamın sonluluğu karşısındaki çok eski savunma güdüsünden, atalarından, en azından ya-

12. Alain Reinberg, a.g.e.

zınsal bir söylenceden gelen bir özlemden söz ediyoruz. Ozan Horatius, *Carpe diem!* (anı yaşa!) deyimi ile Çin geleneğinden gelen *gi shi* (anı yakalamak) çağrısına edebi bir yanıt veriyor. Bu çağrı, eski konfüçyüscü toplumun ağır zamansal kubbesini, hiç olmazsa zihinsel açıdan aralamak ya da yirmili yılların Çin'inde olduğu gibi çok yenilerde, ona karşı doğrudan dikilmek içindir. Baudelaire'e gelince, *Küçük düzyazı* şiirler'inin birisinde bizi, "zamanın keskin okuna karşı bizi koruyacak kalkanları araştırmayı ne denli üstlenirsek üstlenelim, onun omuzlarımızı çökerten ve bizi toprağa doğru bastıran korkunç ağır yükünü duyumsamamak için"[13] sürekli esrikliğe çağırmadı mı?

Ancak, bizim yönlendirilmemiş ve eyleme itilmemiş toplumumuzda "an"a karşı bu eski susuzluk yeniden kuvvet kazanıyor. Hemen şimdinin ve onun yoğunlaştırılmış, kendi üzerlerine kilitlenmiş düzenlilikleri içinde, toplumsal zamandan olduğu kadar uzaysal zamandan da açıkça vazgeçen bir *keyif arama* oyunu oynuyoruz. Şimdiki zamanın üzerindeki bu kendine âşık ve bellek yitirten kıvrım, her anlamı, geleceğin olduğu kadar geçmişin de yaşanmışı üzerine çekiyor. İnsan, süre içinde işaretlerini yitiriyor. Lewis Mumford'un dediği gibi, "şimdinin zamandan bağımsız kafesi içine yerleşiyor."[14] Önlem alınmazsa, ayırdına varmadan *Dallas* adlı tanınmış televizyon dizisinin başarıyla simgelediği, bir tür zamansal hafifliğe doğru gidiyor. Bu dizinin ikincil olayları yıllar boyu küçük ekranı ele geçirdi ise bu, hep aynı, zamandan bağımsız "JR" gibi tırmalayıcı, stereotip içinde donmuş hareketsiz kişilikleri yeniden ve yeniden sahneye çıkarmak içindi.

Böylece aşağılayıcı ya da günahsız yüzlerce ve yüzlerce biçimde duyarlılık ve ruhsallık, hemen şimdinin içine kapatılıyor. Bir din bilgininin dediği gibi "Bu, katıksız bir işgal... An, olabilecek en yüksek coşku yüküyle birlikte yaşanmış olacak."[15]

---

13. Charles Baudlaire, Œvres complètes [Tüm Yapıtları], cilt I, Paris, 1975.
14. Lewis Mumford, *Makine Efsanesi*, Paris, 1973.
15. Abel Jeanniére, a.g.e.

Bunlar, bizim acımasız toplumumuzun en çok sakatladığı, onun bize dayattığı zamansal baskılardan kaçıp kurtulmak ve süresizliğe sığınmak isteyen en kırılgan kişilerdir. Aynı zamanda toplum-dışılığa ve zamansal çözülmeye, yalnızca şimdi uğruna geçmişin ve geleceğin yadsınmasına doğru bir atılım, bir uyuşturucu... Bu, AIDS'in kurbanları olan ve ancak varlıklarının dışına çıktıklarında erinci duyumsayabilenlerin ilacıdır. Bu, yurttaşlık dereceleri oranında zamanlılık dereceleri de sıfır olan bir "kürek mahkûmluğunun" simgesidir.

Bunlar, çok genel anlamda varoluşun tehlikelerine en çok açık olanlardır ve zamanın akışıyla, varoluşun gerçek devinimiyle yüz yüze gelmekte en çok zorlanan da bunlardır. Televizyonun "zamandışılığı"nın kaptığı çocuklarla yaşlılar, onlar da sayısız toplumsal ve yönetsel zorunluluklarla karşı karşıyadır. Bu zorunluluklardan ancak unutma yoluyla, ancak psikosomatik güçsüzlüğe götüren uzaysal-zamansal yönlendirme bozuklukları yoluyla kurtulabilirler. Ya da belli bir rock müziğinin saldırgan desibeline, onun "yol" ya da "gezegen"* adlı kulüplerine sığınan gençler... Ve son olarak, AIDS onları yoksun bıraksa bile, "süreğen" acılarla, sözcüğün tam anlamında Kronos'un işaretiyle damgalanmış ve zamanın sürekliliğinde kayıtlı ağrılarla karşılaşmak zorunda olan hastalar... Bütün bu insanlar, bu acılardan ancak günü gününe "yaşamayı" deneyerek kurtulabilirler.

Katı biçimde yapılanmış ve araçsallaştırılmış dizge-zamanın egemen modeli, bundan böyle, bizim, birbirinden çözülmüş ve her biri kendi özgül görünümüne kapanmış "yaşam evreleri"mizin yeni durumu karşısındaki öznelliğine de izdüşüyor. Biz, aynı katı biçimde günlerimizi ve haftalarımızı planlamayı sürdürüyoruz. Böylece yaşamımız gençlik, aktif yaşam, emeklilik gibi işlevselleştirilmiş modeller arasında bölünmüş bulunuyor. Bu dönemler yalnızca değişmez biçimde birbirini

* "Gezegen" (planète) ve "plan yapmak" (planer) deyimleri arasındaki söyleniş benzerliğine dayanan ince bir söz oyunu. (ç.n.)

izlemekle kalmaz, ayrıca toplumun egemen kalıplarına göre düzenlenmek zorundadır.

Her birey, "ergenlik" ya da "yaşlılık" gibi dönemlerde tanımlanmış, (öyleyse aynı zamanda ticari, kültürel, ideolojik, en azından seçimsel bakımlardan standartlaştırılmış) bir görünümle özdeşleşmek ve tüketim açısından kendisine uygun görülen yere bağlanmak durumundadır. Öte yandan, kuşaklar arasındaki ilişkiler gittikçe daha sağlıksız olmakta, böylece araya duvarlar örülmektedir

Hayatımızdaki her yeni yaş, ne olduğunu, değerini ve ne istediğini biliyor mu? "Yaşlı kişiler" kendilerine ticari ve toplumsal açılardan layık görülen bu yazınsal söylem ile terk edilmiş, "kullanılmış"* olma duygusunun sarsıntısı arasında ikirciklidirler. Çin siyasal kültürüne gelince, bırakılmış, değer yitirmiş, zamansal varlığın deviniminin gerisinde kalmış anlamındaki *qiu* ile zamanın akışı içinde birikmiş ve daha genç kuşakların ondan yararlanabileceği deneyim anlamındaki *lao* (yaşlılık) arasında her zaman ayırım yapmıştır. *Qui* ile *lao* arasındaki bu ikilik, süreksizlik anlamındaki zamanla süreklilik anlamındaki zaman arasında bulunan daha genel ikiliğin anlatımı, günümüzde de Çin toplumunun yaşlı kişilere karşı tutumunu gösteriyor. Öyle görünüyor ki, her zaman yeninin çılgınlığına sürüklenmiş olan Batı, artık yalnız *qiu*yu dikkate alacaktır; ama *lao*yu hiçbir zaman…

Değerden düşmenin, yinelenen yaşam çevriminin dışında kalmanın, kızgın düzenliliklerin dayattığı "tekdüzeliğin" üzüntüsü içinde kendi kıyılarında yaşayan olgun yaştakilerin sahip oldukları araçların bolluğu bilinseydi eğer... Gençler cinsel, finansal, kültürel alanlarda erken gelişmeye özendirilirler; ancak "olgunluk sonrası"nın bağımlılığı içinde hep geç kalırlar. Bu, insanı öfkelendiren bir çelişki midir? İşin doğrusu, bu, özellikle ticari bir yalancı bağımsızlığın aldatıcı olanaklarıyla gençlerin kişiliklerinin, toplumun büyüyen karmaşıklığı karşısında, olgunlaşma güçlüğü arasındaki uyumsuzluktur.

---

* us-agé: Yazar, "usagé= kullanılmış" ve "us-agé=bilgiç ihtiyar" deyimleri arasında ince bir söz oyunu yapıyor. (ç.n.)

Her birey, kendi açısından yaşlar arasındaki işlevsel bölmenin yalnızca bir aldatmaca olduğunu iyi bilir. Her birey, yaşam çizgisinin, zamanın tek ve tekil sürekliliği içindeki akışına doğru olduğunu iyi bilir. Koşu yolumuzdaki her durakta, hiç ara vermeden, "önce"mizi ve "sonra"mızı yeniden değerlendirmek zorundayız. Çünkü bu koşumuza *anlamını* veren, onların karşılıklı etkileşimidir. Bizim içten "ben"imizin evrimleşme uygunluğu, "yaşam evleri"nin toplumsal kalıpları arasında dilimlenmeye bırakılamaz.

Peki, bunalımda olan toplumumuzun içinden geçen bu kişisel zaman bunalımını nasıl aşmalı?

Bazılarımız için, ussal bir şekilde, dizge-zamanla aynı doğrultuda bir kişisel zaman düzenlemek yeterli olacaktı. Bunlar, bu kişisel zamanı, "zaman yönetimi"[16] evrelerinin gereklerine uyup, kullanılmaya hazır el kitaplarını[17] inceleyerek, kendilerini "serbest zaman endüstri"lerinin oburluklarına teslim ederek akılcı bir biçimde "yönetmek"le yetinebilirlerdi: Geziler, geçici işler, kültürel stajlar, işitsel-görsel cihazlar. Fransız toplumunun bilgilendirilmesi üzerine hazırlanmış o zamanın etkili Nora-Minc raporu[18], kişisel zamanın, doğmakta olan bilişim endüstrisine neler sağlamaya hazır olduğu konusunda ayak diremiştir.

Kişisel zaman böylece silahlarla ve bavullarla teslim olacaktı: Toplumun iyi ve *yumuşak (soft)* yönetiminin buyruklarıyla –bunun içinde ticari mal olarak geniş tüketim de var– tümden yutulacaktı. Yani bu eylem, gerçekten yeni bir şey değil. Alain Corbin'in[19] anımsattığı gibi, on dokuzuncu yüzyıl sonunun ahlak aşılayan hijyenizmi, Viktorya İngilteresi dönemine nazaran kusurlu davranışları takip ederek, günlük yaşama çok

16. Marie-Josée Couchelaere, *Comment manager son temps et son énergie* [Zamanını ve Enerjisini Nasıl Kullanmalı], Paris, 1994
17. Christine Guilloux ve Joël Nerot, *Guide pratique de la gestion du temps* [Zamanı *Yönetmenin Pratik Kılavuzu]*, Paris, 1994.
18. S. Nora ve A. Minc, *Rapport sur l'informatisation de la société française* [Fransız Toplumunun Bilgilendirilmesi Üstüne Rapor], Paris, 1979.
19. Alain Corbin, a.g.e.

yakından gözcülük etmiştir. Egemen kaygı, daha şimdiden, *uslu* bir toplumun denetimi olmuştur... Bunun içinde zamanın uyumu da vardır. Bir yüzyıl sonraki kitle tüketimi çağında ise her birey, kitlesel dinlenceyi Pazarın temsil ettiği toplumsal basamaklara uygun biçimde tüketmeye koşmuştur. On dokuzuncu yüzyılda, ticari kaygılarının artık görünmeye başlamasına karşın, kişisel zamanın uyum sağlamak istediği nesne daha çok Kendine Güven'di: Turizm ajanslarının babası sayılan Thomas Cook, alkolizme karşı ilaç diye tanımladığı gezi programlarıyla övünüyordu.

Kişisel zamanın, dizge-zaman tarafından bu sömürgeleştirme çabasına karşı hızlı yanıt olarak iki girişim tasarlanıyor. Ancak bunlar, karşı çıkmaktan çok onu tamamlayıcı nitelikteler: Günlük yükümlülüklere karşı dinlencelerin standardizasyonu ve ölü zamanlar korkusu. Oysa, her şey bizi ondan uzaklaştırsa da, "kendine özel zaman"ı korumak her çileye değer. Yolumuza pusu kuran aldatmacalardan ve hizmetkârlıklardan uzak durarak kendi kendimizle yüz-yüze gelmek için zorunlu olan ruhsal kuvveti ve "erdem"i bulmalıyız. Eski stoacıların geleneğine uyarak "gizli bahçemizi" işleyecek zamanımız olmalı. "Evet", diyordu Seneca, dostu Lucilius'a, "Kendi kendinin sahibi olma davasını güt! Şimdiye kadar, senin zamanını alıyorlardı, onu senden çalıyorlardı, o senden uzaklaştırılıyordu. Onu yeniden kazan, ona özen göster!"[20]

Ancak, kişisel zamanını "yeniden kazanmak", onun içine kapanmak anlamına gelmez. Tıpkı, münzevi filozof Jean-Jacques Rousseau'nun bukağı[21] olarak nitelediği toplumsal yaşamın düzenliliklerini ve erimlerini görmezden gelmek gibi... "Çalışmanın ona maliyeti sıfırdır, elverir ki bu işi başkasının

20. Roger Sue, *Temps et ordre social* [Zaman ve Toplumsal Düzen], Paris, 1993. Kişisel zamanı, kendiliğinden gelişme olarak idealize eden bir sosyolojik incelemeye destek vermek üzere söz konusu etmiştir.
21. Ernst Cassier, *Le probleme de Jean-Jacques Roussea* [Jean-Jacques Rousseau Sorunu], Paris, 1932. Cassier eski saatçi çırağı Rousseau'nun, kişisel bir varlığı bölen ve hücrelere ayıran her tür katı zaman düzenlemesinden iğrenmesinin altını çizer.

zamanında değil kendi zamanında yapsın" demiştir, *Rousseau: Jean-Jacques'ın Yargıcı* adlı yapıtında, kendisi için. O, kendi zamanını kullanmak koşuluyla çifte güçlükteki bir işi yapmayı, çok daha hafif bir işi önceden belirlenmiş bir zamanda yapmaya yeğ tutar. Kendisini cep saatinden sakındığı bir gün, onun yaşamının en tatlı günü oluyordu."

Peki "başkası"na gösterilen bu büyük ilgisizliğe karşı çıkmalı mı? Kendisi için bir zaman, herkese gerçekten kendisinin olan zamanı verdiğinde bile, başkalarıyla-birlikte bir zamandır. Bu kişisel zaman –stoacılar için kendine dönme açısından ne kadar önemli olursa olsun– Rousseaucu örnek üzerinden gidersek, hiçbir zaman toplumsal yaşamdan kopuk bir zaman değildir. Tersine, toplumsal yaşamın öteki biçimleri için de yararlanılabilir bir zamandır. Bu biçimler, dizge-zamanının baskılarına daha az boyun eğecek, hemen şimdinin içine daha az sıkışacak, geleceğin akıntısına doğru olduğu kadar geçmişin kaynağına doğru da daha iyi açılmış olacaklardır. Eğer "kendi-kendimiz üzerindeki çalışmamız", eğer üzerimize yığılan bütün zamansal baskılara karşı kişisel direncimiz bir yıkıcı kuvvete dönüşmüşse, bu çalışmanın ve bu direncin, bu baskılara tek başlarına karşı koyamayacaklarının iyi anlaşılmasıyla olmuştur.

4
Hemen Şimdiye Kaçış
Eksenden Sapma
Geçmiş-Şimdiki Zaman-Gelecek

Çağdaş kentin süre ile ilişkileri iyi değildir. Onun zamansal talihsizlikleri, bizim zamanla ilişkimizin üzerine yığılan tehditlerin iyi bir özetidir.

Oysa klasik kent, ilke olarak ve evriminin uzun aşamaları boyunca her zaman, öncenin ve sonranın devinimiyle, yani geçmişiyle geleceği arasındaki diyalogla tanımlanmıştır. Berlin'in, Paris'in, Londra'nın dinamiği, onların değişik işlevleri ve değişik mahalleleri arasındaki dengesi, eski ülkelerinin üzerindeki çekiciliği, tüm yaşama sanatı, yüzyıllar boyunca

oluşmuş, irdelenmiş ve çeşitlenmiştir. Kent, *zaman üzerine atılmış bir kemerdir*[1] der Paul Chemetov.

Bundan daha da öteye gidelim. Çağdaş Kent, araştırma bürolarından, onların teknik beyinlerinden ve program dilimlerinden "anahtar teslimi" olarak hazır çıkıyor ve değersizleşiyor. Le Corbusier'nin Fransa'daki çırakları, fütürist düşlerinin atılganlığı içinde ve herhangi bir ruhsal durumdan yoksun olarak, ellili yıllarda Paris'i dört bölgeye ayırmayı düşünüyorlardı. Seksenli yıllardan bu yana da Çin'e imrenme duyguları coştu ve gözlerini özellikle Pekin'e, Victor Hugo'nun "Asya'nın katedrali" diye tanımladığı bu beş eşmerkezli çevreye bölünmüş kente dikmişlerdi. Georges Ballandier'ye göre böylece hırpalanan kentler, giderek gelişmeye açık halde, geleceklerinden koparılarak, birer işlev [performativité] yapısına indirgeniyor.[2] İşte ZUP'lar,* Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin geniş kümeler halindeki oturmaya hazır diğer yapay konutları, bunlara örnek yeni kentlerdir. Bunlar, kentsel tözün doğal olgunlaşma sürecini kısaltma noktasında ayak direr. Modernitenin kentleri, böylece zaman boyutundan da bağımsız olma, ondan kopma savındadırlar. Bunlar hızla, kendilerinin öz başlangıç düzenliliğinin ve tüm kentsel yaşamın çevresinde döndüğü varsayılan gidiş-geliş akışının hızıyla avunurlar. Ancak, çabucak dışlanıp hızlı ve kötü biçimde yaşlanırlar. Yine Paul Chemetov'un söyleyişiyle bunlar, terk edilmişten ve telef olandan yapılmışlardır: Karayolu hendekleri, geniş yüzeyli kule ve korkuluk tabanları, geniş yüzeylerin çevreleri, çabucak değer yitiren lojmanlar. Ve bu zamansal büzülme, bu geçicilik, insanlara bir eşya gibi çarpıyor. Bir kentli her gün, bir daha görmeyeceği binlerce kentliyle karşılaşıyor. Paris, Londra ya da New York metrosunda kuşluk vakti yapay bir toplumsal karışım, geçici anın sahte ucunda –tanınmış post-modern kültüründeki de öyle– birbiri

1. Paul Chemetov, *Le territoire de l'architecte* [Mimarın Ülkesi], Paris, 1994.
2. Georges Balandier, *Le détour, pouvoir et modernité* [Dolambaç, *İktidar* ve Modernite], Paris, 1985, s. 155.
* ZUP: Zone Urbaine Propriétaire (Kentsel Mülkiyet Bölgesi= Sosyal Konut Bölgesi) (ç.n.)

üstüne yığılır; gerçek-dışı bakışlar, birbirini görmeden birbirleriyle karşılaşırlar. Süresizliğin büyük kenti, ancak süre içinde oluşabilen insan ilişkilerini yasaklar.

Kentin belleği, kazanımları ve zamansal temeli "kentsel pazarlamanın" istemlerine kurban edildi. Baltard* Hali'nin acınacak kaderi yalnızca bir okul, uluslararası düzeyde tanınmış bir referans kaynağı oldu. Bununla birlikte, katıksız bir işlev etkinliğindeki bu yapıları biraz insansallaştırmak gerekti ve bu amaçla geçmişe özenildi. Ancak bu, post-modernin fazla yapay giydirme yöntemiyle, yani "yıkarak" yapıldı: Grek tarzı kolonlar, 14. Louis tarzı parmaklıklar, ortaçağın kemerleri –bu yapmacık süslemelerin ayrıştığı zaman temeline hiç bakılmaksızın– karmakarışık durumda cephelerin yüzeyine yapıştırıldı. Demek ki bu kentler, hemen şimdinin zorlaması altında ve teknik programlamanın zamandan bağımsız yalancı sürekliliği, geçmişin kazanımlarıyla geleceğin rastlantılarını hor görme, kısaca, zaman-dışılığın içinde tasarlanıp gerçekleştiriliyorlar. Bunların, yalnızca kentsel başarısızlıklarla değil –çünkü onların "bakımı" kazanılamayacak bir bahistir ve sonucu önceden görülebilir olmakla birlikte yine de eskimeleri çok hızlıdır– acınacak insansal başarısızlıklarla da sonuçlanmasına şaşmamalı. İşsizliğin, uyuşturucuya sığınmanın, güvensizliğin, göç dalgalarını önleyememenin, kısaca, bütün "varoş kötülüklerinin" yükseldiği günler gelince, bu yapay-kentler, karşılaşmaya hiç hazır olmadıkları bir toplumsal bunalımı daha da çok uzattılar, büyüttüler. Zamanın yadsınması içinde doğan bu kentler, zaman gerçeği ile sert bir biçimde bütünleşmek zorunda kaldılar.

Kentler birer toplumsal töz olsalar da süresizlikte türeyen, kentlilerin günlük yaşamıdır. Her şey bizi, zamanı hemen şimdinin içine sıkıştırmaya, onu gözden düşürmeye, *kum saatini kırmaya* zorlar.

* Baltard, Victor (1804-1875): Fransız mimarı. Paris Merkez Hal'ini yapmıştı. (ç.n.)

Bunun gibi, hazırlandığı hızla tüketilen *fastfood* da süre içinde ölçeklendirilmiş mutfak sanatını, tat ve lezzetin çoğul olgunlaşmasını, malzemelerin karışması için belli bir zamanda oluşan uyumu hor görür.

Kitaplarımıza gelince, onların yaşam umudu çifte alayın konusudur artık. Çünkü asitli kağıtları sadece hızla değersizleşebilir, maliyetlerini düşürmek için kesilerek yapıştırılan sırtlarda ise kumaş ya da deri kapağa izin vermezler. Yirmi birinci yüzyıl kitapçılarının raflarında, daha az acımasız olan zamanların tanığı olan "dikilmiş-yapıştırılmış" kitaplar rekabet tehlikesinden uzaktırlar.

Dijital denen cep ve duvar saatleri ise "*high tech*" zamansallığımızın, zamanın süresini bile çalma yeteneğini dile getirir. Klasik saat ibrelerinin devinimi, geçmiş ve gelecek zamanı kadran alanına kaydediyordu; ondan "okunan zaman"ın bir geçmişi ve bir geleceği vardı ve her ikisi de görülebiliyordu. Oysa dijital saat, şimdiki zamanın içine sıkışmış ve zamansal derinlikten tümüyle yoksun olarak, ancak pırıldayan küçük çubuklarıyla bize zaman işaretini vermektedir. Onun gösterdiği zaman, gerçekte yalnızca andır.

Sözün kısası, bizim teleflerimiz, zamanın yaptırımını geri çevirmek, zamanla yüz yüze gelmeyi ve güya "dışsallık"[3] olarak düşündüğümüz şeyi kendimizden uzak tutma girişiminden –aslında boşuna bir girişimden– başka bir şey mi? Onlar bizi her yandan kuşatıyorlar: Endüstrilerimizin alt ürünleri, günlük tüketimimizin artıkları, araba mezarlıkları, kullanım dışı kalmış mutfak gereçlerinin korkunç yığınları. Elbette, daha önce, son derece uzun ömürlülüklerinden ve denetlenemez zararlarından bahsettiğimiz nükleer artıkları da unutmuyoruz. Ancak, bunları ne yapacağımızı bilmiyoruz. En iyisi, zengin ülkeler döküntülerini gezegenin –küçük de olsa bir karşılık umuduyla sürekli pusuda bekleyen– yoksul ülkelerine, eski

---

3. Burada, Centre Beaubourg'da 1984'te düzenlenen "Déchets: l'art d'accommoder les restes" [Telefler: Kalıntıları uyumlaştırma sanatı] adlı serginin kataloğuna gönderme yapılıyor.

sosyalist Avrupa'nın maden ocaklarına ve ormanlarına ya da deniz ötesine göndersinler! Uzayın abartılan dönüştürme yetisi, zamanın kuşatılamaz süresini hesaba katmadaki bu güçsüzlüğünü dengeleyebilirmiş gibi…

Sürenin gözden düşmesi ve hemen şimdinin içine sıkıştırılması, ağırlığını toplumumuz üzerinde duyuruyor. Böylece ücret kararsızlığına dönüş, doğal olarak zamanın ekonomik evrimini, kısa erimin önceliğine doğru uzatıyor. Bu, tarihsel bir gerilemedir. Çünkü on dokuzuncu yüzyıldan bu yana, ücretlerin zamansal temeli saatten güne, haftaya ve aya doğru gelişmişti. Bu, çalışana, zaman temeline oturan ve zaman süresi içinde kararlı bir gelirin güvencesini veriyordu. Fakat şimdi, azar azar kazanılmış ve yönlendirilmiş bu güven, süresi önceden belirlenmiş sözleşmelerle, vekâlet etmelerle, her tür ücretli saatlik işlerle çiğneniyor. Toplumsal kararsızlık ve kısa erim içindeki zamansal büzülme uygun adımla ilerliyor.

Hemen şimdinin yüceltilmesi yanında, "iletişim"in başarısının simgelediği sürelere ve olgunlaşma zamanlarına karşı o saldırgan sabırsızlığın, yani süreyi umursamazlığın üzerine de derin derin düşünmek gerekirdi. Geçicilik, hız ve ivmeden oluşan yeni toplumsal değerler, telekopya cihazlarının başarısına yansır. Bunların içinde "fax" düzenekleri öne çıkar. Bu da yalnızca onların kullanım kolaylığı ve öz yeteneklerinden kaynaklanmaz. Deyimin en yazınsal anlamında, bu "verimliliğin bayağılaştırılması"[4] olgusu, hemen şimdinin iletişim ağlarına katılan "hızlılar" ile bunlardan yoksun "yavaşlar" arasında bir ayırım yaparak, çifte hızlı bir toplumu sahneye çıkarıyor. Ancak, uzun süre siyasal ve ekonomik gücün yüksek kürelerinin ayrıcalığı olarak kalan ivedilik, aciliyet, şimdi etki alanını genişletme eğiliminde. "İvedilik, iş hayatında her yerde hazır ve nazırdır" diye gözlemliyor bir mühendis. Bu, bağımlılık yaratan bir ilaca benzer: Uyarıcı, hatta kararında almak koşuluyla

4. M.Ronai, "Faxer ou périr, une culture de l'urgence" [Faxer ya da sönmek, bir ivedi durum kültürü], *Le Monde diplomatique*, Mayıs 1991.

zorunlu bile. Ancak, bu, tehlikeli alışkanlıklara götürebilir ve yüksek derecede zehirli de olabilir."[5]

Bilişsel bileşenlerinden birisi olan kümülatif özelliğe sahip olan iletişim, birbirini izleyen kuşaklarca derece derece özümsenerek geliştirilmiştir ve "bilgi"yi karartma eğilimindedir. Eski ile yeni arasındaki bu verimli, bilgece gidiş-geliş, yerini, bilginin teknik ikmallerinin dönemsel işlemlerine bırakıyor. Tıpkı bir fabrika ambarındaki niteliği bozulmuş bilgi yığınını –onların da yakın gelecekte ortadan kalkacağını bile bile– yeni öğeler kümesiyle değiştirir gibi. Yeni bilgi artık eskisini zenginleştirmeye, onu yeni sorularla sıkıştırmaya, geçerliliğini koruyanla eskimiş olan arasında canlandırıcı bir seçme yapması için onu zorlamaya gelmiyor; hoyrat bir biçimde, onun yerini almaya geliyor.

"Com"* önekinin olduğu gibi gençleştirme (lifting) saplantısının arkasında da, kuşkusuz yine zamanı bir kenara atma ve onu yadsıma kaygısını bulabiliriz. Bu da hemen şimdinin içinde bir sığınak aramanın sonucudur. Bu gençleştirme kolaylığı George Orwell'i çileden çıkarıyordu. "Yaşamımız gözler önünde, arkasında yaşlanma korkusunun saklandığı *sürekli bir şimdiki zaman* içinde geçmek zorunda olacaktı" diyor. "[.....] Oysa önemli olan, kendi yaşına sahip olmaktır."[6] Gençleştirme, zamanın kendisince yaratılmış etkilerin bu safça ve olanaksız yadsınması, *qiu* ile *lao* arasındaki üretken Çin ikiliğine, yani yaşlanmış, modası geçmiş ile olgun, yaşla değer kazanmış arasındaki ikiliğe karşıdır.

Bu durumda, geniş çaplı bir antropolojik soruşturma zorunlu olabilir. Ancak bu çoklu görünümlerin ve zamanı süresizliğin içine sıkıştırma eğilimindeki değişik işaretlerin kaydedilmesi için bu soruşturma, şimdiki denemenin çerçevesini tümüyle aşar. Böylece, sinema-zamansallığı ile tiyatro-zaman-

5. C. Riveline, *Annales des mines* [Madenler Yıllığı] , Mart 1991 (M. Ronai söz konusu etmiştir).
* Com: Kendisinden sonra gelen sözcüğe birliktelik, katılım, toplanma ve küme anlamlarını veren önek. (ç.n.)
6. Bernard Crick'in söz konusu ettiği, *George Orwell*, Paris, 1982.

sallığını ayıran her şeyi –abartmadan– bir daha anımsatma olanağını bulabiliriz.

Genellikle, ilk "büyük filmleri" çekenler, tiyatro yönetmenleri olmuştur. Marcel L'Herbier, "Bunlar pek de filme alınmış tiyatro değildiler" diyor. Tüm "sessiz" sinema dönemi boyunca sahneler, tiyatroda olduğu gibi, kendi doğal gidişi içinde çekildi. Filmin akışı, kendi teknik gerçekleşmesinin aynı zamansal boyutu içinde oluyordu. Ancak, işin içine "konuşan" girince bu iki zamanlılık arasındaki iletişim kayboldu. Maddesel kolaylık ve finansal buyruk sahneleri, dekorların, aydınlatma düzeninin ve özellikle de oyuncuların gündeminin bağımlısı olan kümelere indirgendi. Elbette filmin gücü ve gerçekliği de zorunlu olarak, parçalanmış (film) çekme zamanıyla olayların içinde geliştiği varsayılan zaman arasındaki bu çözülmeden etkilenmektedir. Eğer tiyatro seyircisi henüz elde tutuluyorsa, bu, çoğu kez belirtildiği üzere yalnızca sahnenin fiziksel yakınlığından değil, fakat tiyatro seyircisinin, sinema izleyicisinin dışsal ilgisinden çok değişik olan katılım ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Tiyatroda geçen zaman, oyuncular ile seyirciler arasında, oyun boyunca bir tür suç ortaklığı biçiminde gelişen canlı bir zamandır. Oysa filmin zamanı, çekim sırasında önceden düzenlenmiştir ve yalnızca katı, donmuş bir yığın olduğu varsayılan izleyicilere sunulmaktadır.

Hangi gizli kanıt, hangi inanılmaz bilinçsizliktir ki, süreyi yok olmaya bırakma yolunda bu denli hevesli olan çağımızı –görünüşte gülünç, ama zamanın ruhuna derinden uyumlu olan– şu düşünceye götürüyor: İnsanoğlunun ruhsal ve biyolojik tepkilerini *canlı canlı* incelemek için onu mağaraların ya da kapsüllerin içine kapatmak ve zamansal ağırlıksız duruma getirmek.

Bu deneyler, kuşkusuz, yalnızca uç bir durumu simgelerler. Ama olgunlaşma ve oluşum zamanı gerçeğini ortadan kaldırma savındaki öteki yüzlerce örneğe ne demeli! Neden atıklar kültünün, sıfır gecikme tutkusunun ve şiddetli bir ivedilik ide-

olojisinin egemen olduğu, sürekli bir "değişim için değişim gezisinin",[7] insanı aptallaştıran uçucu televizyon kliplerinin ve anın kutsandığı "milyarda bir saniye" imparatorluğunda yaşamak istemeyelim! Milan Kundera, masalımsı yapıtının tümünün belki de zaman üzerine bir derin düşünceden oluştuğu *Ayrılık Valsi* adlı kitabında, toplumumuz "şimdiki zamanın dar geçidi üzerine tutturulmuştur" demiştir.

Süresizliğin baskılarıyla, hemen şimdinin anlık değerlendirilmesiyle değersizleştirilen, ayrıştırılan nesne, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki temel ilişkidir. Geçmiş ve gelecek "artık şimdiki zamanı aşarak birbirleriyle iletişim kuramadıklarından, her ikisi de aynı biçimde dilsiz kalırlar"[8] diyor Gilbert Hottois. Körfez Savaşı'na ilişkin bir yazısında Paul Virilio şu gözlemde bulunuyor: "Zamanla ilişkimizde bir değişim oluştu. Eskiden geçmiş zamanımız, şimdiki zamanımız vardı. Bugün, seçim yalnızca bir değişik zamanla bir gerçek zaman arasındadır artık; insan artık şimdiki zaman içinde değil de dünyadaki tele-hazır bulunmanın [téléprésence] içinde yaşıyor."[9]

Süre duyusunun bu yavaş yavaş yitirilmesi olgusu, aslında, geçmişi toplumsal-siyasal görüş alanımızın dışına atmaktadır. Şurası açık ki biz onu "kendine âşık"[10] bir zevkle tadıyoruz. Ancak, çoğu kez bu geçmiş, yapay kökleri törensel bir tapınmanın konusu olan ve "karşı kefeye"[11] soyluluğu koymayı öneren bir göz boyamadır artık. Demek ki geçmiş, artık bizim için "yabancı toprak" olmuştur (David Löwenthal). Biz onunla, ancak toplumun ona mal ettiği değişik kurallara uydurulmuş yapay

7. Jean Baudrillard, "Modernité" [Modernite] makalesi, *Encyclopédia universalis.*
8. Gilbert Hottois, "Qu'en sera-t-il de l'homme dans un million d'années- futur et techosciences" [Bir milyon yıl içinde insandan ne doğacak-gelecek ve teknobilimler], *Revue de l'université de Bruxelles* [Brüksel Üniversitesi Dergisi], 1988, sayı 1-2.
9. Paul Virilio, *L'écran du désert* [*Çölün Ekranı*], Paris, 1993, s.72.
10. Dominique Wolton, *Libération*, 2 Mart 1995 ("Zaman").
11. Dominique Perrot, "Les ancêtres du futur" [Geleceğin ataları], Jacques Moinars bölümü, *Les ancêtres sont parmi nous* [Atalar Aramızdalar], Neuchatel, 1988.

ve işlevsel ilişkiler[12] aracıyla iletişim kurarız. Bazen, geçmişin saygıya ve övgüye değer bir kalıtı dikiliyor. Ancak bunun üzerine, bir katkı olarak, çok yoksun bulunduğu varsayılan performans ve arayüzeyler dünyasının ruhunu üflemek gerekiyor. Geçmiş, bazen de geniş bir tüketimin metası olarak kazanca dönüştürülüyor; güçlü bir *miras endüstrisi*'ni besliyor: Büyük Yıldönümleri'nde binlerce yaratıcı ürün arasında ya da gözde yerleşim bölgelerinin sokaklarında boy gösteriyor. Geçmiş, kimi zaman da gerçekten uzaklaştırılmış ve sanallaştırılmış bir yapay alet durumuna indirgeniyor: Düş makinelerinin ortasındaki teknobilim otlağına sürülüyor. Görüş sahibi bir devlet adamı[13] 2000 yılının izleyicisinin, hologramlarla çizilmiş yolların, lazer ışınlarının ve özel efektlerin yeniden yarattığı ve can verdiği bir geçmişin içine dalabileceğini ve orada, "müzikal yontuların" gökkuşağı renkleriyle çizdiği ortaçağ şatolarıyla tarih öncesine ilişkin "senaryoların" canlandırıldığı anıttaşların değerinin artacağını vadediyor.

Bu denli çok sayıda alaycı ve insan suretindeki tanrı yüzleri arasında karelere bölünmüş, değersizleştirilmiş, kültürsüzleştirilmiş geçmiş, bir toplumsal deney alanı, bir ticari inceleme konusu durumuna indirgenmiş oluyor.

Gelecek zamana gelince, onun da modern toplumumuzun "karar sahipleri"nin, özellikle teknobilim erbabının iştahını kabarttığı görülüyor. Artık bu, "uzaktan seyredilen (teleskopik) şimdiki zaman",[14] şimdinin sürekli yinelenmesi derekesine indirilmiş bir gelecektir. Bu durumda fütürologların çevreni, üstünlük hakkına sahip ve bir makine programlamasına bağımlı durumda kalacaktı. Sonuç olarak senaryoların ve öngörülerin içine kapatılmış bu geleceğin, önceden kestirilemeyen

12. David Löwenthal, *Past is a Foreign Country* [Geçmiş, *Bir Yabancı* Ülkedir], Cambridge, 1985.
13. Kültürden sorumlu Devlet Bakanı Philippe de Villiers ile söyleşi, *Le Matin*, Paris, 4 Eylül 1986. Bakan bu söyleşide yeni teknolojiler yardımıyla, geniş bir turistik pazar da açacak olan Fransız mimarlık varlığını değerlendirme projelerini anlatıyor.
14. Formül Philippe Forget ve Gilles Polycarpe'ındır, *L'homme machine* [Makine İnsan], Paris, 1990.

durumların ve meydan okumaların insan inisiyatifine bıraktığı gerçek gelecekten beklediği hiçbir şey yoktur.

Enerji bunalımı, özellikle 1974 ve 1979 petrol darbeleri çocukça bir kestirimle "20. Yüzyılın son üçte birinde gerçekleşen oldukça muhtemel yüz tane yenileştirmeyi" ortaya attı. Bunların listesi, bundan bir süre önce tanınmış Hudson Enstitüsü'nün fütürologlarınca yayımlanmıştı: Genelleştirilmiş kriyojeni, deniz altı kolonileri, yapay aylar, düşlerin mekanik programlaması[15] vb. Öte yandan Berlin duvarının yıkılması, soğuk savaş yılları sırasında Doğu ve Batı nükleer genelkurmaylarınca titizlikle hazırlanmış askeri programlamanın nitel kümelerini ansızın geçersiz kıldı.

Ancak, Gilbert Hottois'nın deyişiyle bu kötü serüvenler yine de fütürologların cesaretini kırmaya pek yetmedi. Onlar nitel, tarihsellikten kopuk, soyut bir zamansallığı, kısaca, bir "mutlak geleceği" önermeyi sürdürdüler[16]

Teknobilim ve fütüroloji şimdiden modern zamansallığın ağır eğilimlerine çok kuramsal bir biçim vermek hırsına kapılmıştır: Süresizliğin içine sıkışma, geçmişe yabancılaşma, geleceği (sıra numarasıyla) satın alma önceliği, geçmiş-şimdiki zaman-gelecek sürekliliğinin yanlış konumlanışı. Ancak bunlar, bu eğilimlerin en ileri derecede doktrinci formülleştirilmesini simgeleyen "post-modern yapıbozum" tezleridir.

Yetmiş ve seksenli yıllarda bazı filozoflar arasında açılan bu yapıbozum [déconstruction] tartışması, başlangıçta doğrudan zamanla değil, daha çok gerçeğin yapısı ve durumuyla ilgiliydi. "Post-modern"liğin, bir çevren-yokluğu felsefesi, bir karışım kültürü, bir yükümlülükten-sıyrılma politikası (bu filozof çevresinden Félix Guattari'nin deyimiyle ne kadar çok belirsizlik, o kadar çok saygınlık) olduğunu ileri süren Jean-François Lyotard, bu yapıbozum girişimini zamansallık sorunlarına doğru

15. André-Clément Decouflé, *L'an 2000, une anti-histoire de la fin du monde* [2000 Yılı, Dünyanın Sonunun Bir karşı-Tarihi], Paris, 1975.
16. Gilbert Hottois, a.g.e.

genişletti.[17] Lyotard'ın "büyük anlatıların sonu" diye adlandırdığı Hıristiyanlık, gelişimin ussallaştırılması ve marksizm, post-modernliğin çok temel ve çok kesin çizgileri olarak gösteriliyordu. Yaptığı eleştirel bir analiz, "anlatıların" kaynağıyla olduğu kadar çıkış yönüyle de, başlangıçlarının temeliyle olduğu kadar kendiliğinden yöneldikleri geleceğin çevrenleriyle de alakalıydı. Böylece bu tezler, geçmiş-şimdiki zaman-gelecek ekseninin önemini yitirmesi, zamanın süresinin yıkılması sonucuna varıyor, toplumun deviniminin *anlamını*, uyumunu ve yönünü öne çıkarıyordu.

Uygun adımla giden "yeni roman" da daha o zamandan, anlatıyı önce-sonra ardıllığının içine kapatan "cezai tabu"ya[18] karşı çıkıyordu. Onun kuramcıları, zamanın süresinden bile kendilerini kurtarmak istiyordu. Ancak, bu anın yöntemi artık iyice unutuldu.

Aynı dönemde, kendi bilim dallarının da içinde bulunduğu bunalıma[19] çok duyarlı olan bazı tarihçiler, özellikle Braudelci* uzun sürenin götürdüğü belirsizliklerin ve açmazların bilincinde olarak "büyük anlatıların sonu"nda birleştiler. Bu, belirsizliklerden kurtulmanın entelektüel ve gelişmiş toplumların yaygın bunalımı karşısında politik bir çıkış yoluydu. Bunalım ve belirsizlik, aynı zamanda, bundan böyle "tüm anlamından ve bütün projelerinden öksüz kalmış" bir anlatı diye betimlenen kapitalist bir Batının ve hızlı çöküş yolundaki sosyalist bir Doğunun içindeydi.

Bundan ötürü bu tarihçiler, yapıbozum kuramlarını ve formüllerini yeniden kendi hesaplarına almakta fazla naz-

---

17. Jean-François Lyotard, *L'inhumain, causeries sur le temps* [*İnsani Olmayan, Zaman Üstüne Söyleşiler*], Paris, 1988 (eski yazılarından alıntılar).

18. Romancı Dominique Rollin'in sözcüğüne göre, *France-Culture*, 28 Şubat 1996.

19. Bu sorular 6. bölümde yeniden ele alınacak: "Les embarras de l'histoire" [Tarihçinin tarihinin önündeki engeller].

* Fernand Braudel, Fransız tarihçi (1902-1985). 1946'da yenilikçi Annales tarih dergisi yazı kuruluna girmiştir. Çağdaş tarih yazarlığının temel yapıtı sayılan 2. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası adlı doktora tezini yayımlamıştır (1949). Bu yapıtta coğrafya ile tarih, yer ile zaman en geniş kapsamlarıyla ele alınmaktadır. (ç.n.)

lanmadılar. Onların önde gelen sözcülerinden birisi şöyle demiştir: "Gelecek karartılmış, önceden kestirilemez, önü tıkanmış, 'yarı-zaman aşımına uğramış' durumdadır." Geçmiş zamana gelince... Gittikçe saydamlıktan uzaklaşmakta, "kendi tuhaflığına" indirgenmektedir. Şimdiki zaman ise tehlikeli bir özerkliğe[20] geçiyor. Demek ki tarih, kendisi de yıkıma uğramış, alt-zamansallıklar altında parçalanmış bir geçmiş yönündeki serbest alana sahip olacaktı: Şimdiki zamanın uyarılarından ve dahası, geleceğin beklentilerinden kendini kurtaracaktı. Böylece yeniden ele alacağımız *bellek bölgeleri* çalışması bu görüşlere saygın bir bilinirlik sağlayacak.

Yapıbozum tezlerinin yankısı tarihçilerle sınırlı değil. Bu gözlemden ötürü kendi kendisini kutlayan bir sosyolog, bundan böyle "tüm toplumsal alanı kuşatan ve *kendini sürenin derinliğinin yerine koyarak zamanın küresel temsili* diye tanıtan şimdiki zamandır" diyordu. "Yalnızca geçmişle gelecek arasındaki ilişkiyi düşünmenin bir biçimi olarak sözünü ettiğimiz kaçıp gidici şimdiki zaman, böylece, tarihe inancını yitirmiş bir toplumun simgesi durumuna gelmiş oluyor."[21] Toplumsal incelemeler de artık kendini şimdiye tapınmanın refahına bırakma, gelecekle olduğu gibi geçmişle de ilgilenmeme, verili bir toplumun, özellikle de bizim toplumumuzun –kaçınılmaz olan– zamansal uzgörüsüne sırt çevirme tehlikesini taşımaktadır.

Böylece, zamansal yapıbozum kuramlarının nasıl bir gerilemeyi, nasıl bir yozlaşmayı simgelediğini görebiliriz. Bundan da –hepimiz Arman Gatti'nin toplama kampındaki uç deneyimini yaşamasak da– şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek arasındaki verimli alışverişlerin değerini anlayabiliriz.

Burada bir daha açıkça söylememiz gerekiyor: Zamansal yapıbozum tezinin eleştirisi ve şimdiki zamanın, kendi belir-

---

20. Pierre Nora, "De l'histoire contemporaine au présent historique" [Çağdaş tarihten tarihsel şimdiki zamana], Écrire l'*histoire du temps présent* [*Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak*] konulu kolokyuma katkı, Paris, 1993.

21. Roger Sue, *Temps et ordre sociall* [Zaman ve Toplumsal Düzen], Paris, 1994, s.299.

siz özerkliğine gönderilmesinin reddi, kesinlikle pozitivist zamanın eski mekanik tekdüzeliğine bir geri dönüş değildir; biz zamanın kendisini yeniden bulacağız. Gerçek şu ki insan bilinci, ancak şimdiki zamanın gelecekle ve geçmişle olan ilişkisi içinde kendisini doğrulayabilir. Ancak bu, çelişkili bir ilişkidir ve hem kesintili hem de sürekli temeller üzerinde işler. Bu, ayrıca çizgisel bir ilişki de değildir; Walter Benjamin'in de dikkat çektiği gibi, sık sık bükülmelere, geriye dönüşlere, kıvrımlara yer verir. Öyleyse bu, hiyerarşikleştirilmiş bir ilişkidir; yine Benjamin'in söyleyişiyle öncelik sırasında bir *geçiş*, bir merkeziyet düğümü olarak alınan şimdiki zamandan başlar. Bunlar da pozitivizme çok yabancı çizgilerdir.

Post-modern yapıbozumcülüğün başarı saati gelmiş bulunuyor! Bu tezler zamanla-ilişki bunalımını ve kent, ekonomik etkinlik ve günlük yaşam bakımından çok yönlü görünümlerini daha önce betimlediğimiz hemen şimdinin baskılarını aslına uygun biçimde yansıtıyorlar.

Böylece, kendisi de zaman süresini ve zamansal varlığın devinimini yadsıma eğiliminde olan çok eski bir girişim, gölgeye, en azından unutulmaya fırlatılmış bulunuyor. Ancak, tümüyle değişik bir kategori üstüne: Yapısalcılık kategorisine. Gerçekte bu iki girişim birbirine yabancı da değiller: Yapısalcılar da, yapıbozumcüler de şimdiki zamana, hatta geleceğe aynı hoşnutsuz bakışı atıyorlar. Ancak, yapısalcıların –iki kat fazla farklı olan– görüşleri antropolojiden gelir ve sonuçta, yalnızca az sayıdaki filozofu baştan çıkarabilmişlerdir. Bu görüşler yetmişli yıllardan başlayarak post-modern yapıbozumcülüğe yolu açan genel bunalım sırasında değil –buna sırt çevirdikleri sanılsa da– özellikle büyüme döneminin iyimser ortamı içinde gelişmiştir.

Kalemiyle, egzotik ülke halklarının "soğuk tarihselliği", "düşük yoğunluklu" zamansallığı, "dingin zaman dilimleri" ve "değişimleri"ne[22] yapılan referansları çoğaltan Claude

22. Zaman üzerine yapısalcıların aldıkları durumların bir karşılaştırması için François Doss'un şu makalelerine bakılmalı: "Clio en exil "L'homme et la

Lévi-Strauss,[23] dobra dobra açıkladı: "*Yapılar, zamanı ortadan kaldırma makineleridir.*" "Devletlerin, savaşların ve açlıkların altüst edilmiş tarihlerinin gerisinde", Michel Foucault'yu büyüleyen "hemen hemen devinimsiz tarihler, az yokuşlu tarihler dikilmektedir."[24]

Bu derinden kötümser yapısalcı zaman görüşü, geleceği, zamansal değişmezler üzerine geri koymaktadır. Bunlar, daha önceden geçmişe yazılmışlardır ve gelecek de çözünmek için gelmektedir. Demek ki biz, ancak "almaşık bir geleceği olmayan" bir dünyayla, yani "sürekli bir şimdiki zamanın dünyasıyla" yüz yüze gelecektik. Bu nedenle, yapısalcılar Batı'ya, bundan böyle umutlarını, zamandan bağımsız[25] diye tanınan "yabanıl düşünceyle" yönetilen mutlu insanlara çevirmelerini öğütlemektedirler.

"Zamanın olumsuzlanması" –deyim zorlama değildir– aslında, bütün toplumların özdeşliği postülası(*)[26] üzerine kurulmuştur. Oysa, bu denli bağnaz olmayan antropologların daha önce belirttikleri bu basite indirgeyici görüşler, bu egzotik halkların geliştirdikleri zengin zaman ilişkilerini de dikkate almıyor: Bellek, unutma ve öngörü, toplumsal yaşamın zamansal uyumlulukları, toplumsal olayların zaman ekseni üzerindeki ardışıklığı[27] (eskiler ve söylencedekiler de sayılmak üzere göçler).

Demek oluyor ki bundan böyle rol oynayacak olan *işaretlerdir*: Bunlar, Japonya'yı tanıtan Roland Barthes[28] gibi araş-

---

societé" [Sürgündeki Clio, *İnsan ve* Toplum], sayı 95-96, 1990 ve "Oxymore, le soleil noir du structuralisme" [Oxymore, yapısalcılığın kara güneşi], *Espace temps* [Uzay Zaman], sayı 47-48, 1991.

23. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* [Çiğ ve Pişmiş], Paris, 1964, s. 22.

24. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Paris 1966, s.10.

25. Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, Paris, 1962, s.348.

26. (*) postüla (postulatum): Bilimsel bir kuramda başlangıç ilkesi; kanıtlanmasına gerek duyulmayan açık önerme. (ç.n.)

27. Alban Bensa, "Vers une anthropologie critique" [Bir eleştirel antropolojiye doğru], Jacques Revel yönetiminde yayımlanan *Jeux d'*échelle, *la micro-analyse à l'expérience* [Ölçek oyunları, Deneyde Mikro-analiz], adlı yapıta katkı, Paris, 1996.

28. Roland Barthes, *Göstergeler İmparatorluğu*, Paris, 1970.

tırmacıların yapısalcılığa kazandırdıkları bilgi ve yeteneklerin izinde giden araştırmalardır. *Anlam*, eğer zaman onun güvenilir bir matrisi değilse ve eğer geç kalınıyorsa değerini artık yitirecektir.

Anlam sorunu, "toplumun sorunu" olarak zaman üzerine olan her düşünceyle kesişmektedir. Zamanın bizi tedirgin ettiğini, bununla birlikte bizim onun yetimleri olduğumuzu söylemek, bizim özenle en küçük ölçekte yönettiğimiz uygulamalı zaman ile hem kaynak hem de akıntı yönünde bulanıklaşan oluşum-zamanı arasında çekiştirilip durduğumuzu söylemektir. Bu da sonuçta, toplumumuzun anlamının yavaş yavaş bizden kaçtığını söylemek olmuyor mu! Bazıları bundan kıvanç duyuyor, bazıları ise kaygı…

Fransız dilinin bir özelliği, bizi anlam oyunlarına karşı duyarlı olmaya zorlar. Gerçekten anlam deyimi bize, bir yandan yönlendirmeyi, devinimi tanımlar, öte yandan da anlamı (dilcilerin "sémantème"ini),* zihinsel bir içeriği… Bir başka açıdan algılama ya da duyumsama yoluyla anlamayı [perception] ve bunun araçlarını gösterir. Oysa bunları İngilizcede *direction, meaning* ve *sense*, Almancada *Richtung, Meinung* ve *Sinn*, İspanyolcada *direction, signification* ve *sentido* sözcükleriyle birbirinden ayırabiliriz.

Bizim toplumumuz hem zaman hem de anlam karşısında tedirgindir. Bununla birlikte, Fransız diline özgü çok anlamlılıktan yararlanılabilse de zaman ile anlam arasındaki bu başat ilişkiyi formülleştirmek, bu ilişkiye egemen olmak kolay değildir. Burada anlamın, her zihinselliğin, her niyetliliğin [intentionnalité], kısaca, "anlamak duygusunu yaratan" "her şeyin –Lalande'ın Felsefe *Sözlüğü*'nde olduğu gibi– önünde olduğuna inanan filozofların klasik yaklaşımlarına yanıt veremeyiz. Yirminci yüzyıl sonundaki dertli dünyamızda, anlamın yalnızca bir algılama işi olmadığını öğrendik ve bunun bedeli bize ödetildi. Bunun aksine, Doğu devletlerinde ise,

* Sémantème: Semantik (ya da semiatik) diye adlandırılan ve basit işaret sistemlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bilimin öğesi. (ç.n.)

artık o yaklaşılmaz "tarihin anlamı" ile yetinmek olanaklı değildi. Oysa, devlet marksizmi, bu kavramı o ülkelerde kendi saltık gücünün kanıtı olarak fanatik bir biçimde gösteriyordu. Anlam, bir sıralamaya indirgenemez; yani Tarihin Büyük Çarkı'nın simgelediği, bir tür rasyonelleştirilmiş kadere çağrı olarak tanımlanamaz.

Zamana çağrı, algılamanın saf ürünü olarak anlam ile sıralama düzeni olarak anlam arasında, hem daha dinamik hem de daha açık bir anlam yaklaşımın sağlanmasına yardım edebilir. Anlam, aynı zamanda toplumun, ona ilişkin bilincimiz içindeki oluşu değil midir? Böylece, anlam, önceyle sonra, geçmişle gelecek ilişkisi içinde oluşacak ve bu da bizim toplumsal olduğu kadar bireysel yaşamımıza da vermek istediğimiz anlama değecekti.

Görülüyor ki post-modernin kuramcılarıyla onların yapıbozumcü müritlerinin, oluş alanı olarak zaman eksenini yadsımalarında ve bu aynı oluş üzerinde bir derin düşünme anı olan anlamı kovmalarında şaşılacak bir yan yoktur.

Bu tekil örnekler karşısında fazla korkuya kapılmadan, zaman ve anlam arasındaki ilişki üzerine, daha doğrusu, bunların karşılıklı ilişkileri üzerine olan derin düşünceyi daha ileriye götürme çabası, çekilen çileye değer. Aslında, şimdiki zaman ancak geçmişin ve geleceğin bilinciyle bir anlam kazanır. Ve zaman, ancak an ile süre arasındaki sürekli kararsız, sürekli yeni tartışmalara gebe bir denge içinde anlam yaratıcı olabilir. Anlam, birlikte eylem olarak yalnızca şimdiki an içinde gerçekleşir; ancak bu birlikte eylem, tüm anlamını yalnızca süre içinde bulur.

Bu biraz genel, biraz soyut görüşleri, Çin'deki somut durumla karşılaştırabiliriz. Anlam ile zaman arasındaki, yani an ile süre arasındaki ilişki, Deng Xiaoping'in "açılma"ya ittiği Çin ile Mao Çin'inde asla aynı biçimde işlememiştir.

Bu iki fotoğraf, bu iki dönem arasındaki karşıtlığın kesinlikle ayırdında olmalıyız. Deng ile Mao aynı temel hedefi göz-

lediler: "Eski Çin'i bitirmek." Deng bunu "dört modernleştirme aşamasıyla", Mao ise Sovyet rejimini "aşma" savındaki köktenci bir komünizm uzgörüsüyle gerçekleştirmek istedi. Ancak, hem birincinin pragmatizmi hem de ikincinin buyurgan ütopizmi, aynı zamansallık yöntemleri, aynı zamanla-ilişkiler içinde anlatıldılar ve bunların zıtlığı her zaman yeterince belirtilmedi.

Uzakdoğu'nun "Dört Devi"nin* gözle görünür başarısından sonra Deng'in projesine verdiği anlam, kapitalizme, kâra ve girişimciliğe açılmanın kısa zamanı üzerine yazgılanmıştır. Bu sayılanlardan her biri *zuo-mai-mai*'ye ("işler yapınız") bir çağrı ve Guizot'nun tanınmış "zenginleşiniz!" sloganının Çince söylenişidir. Burada zamansallıkların ağır bir çarpıtılması gözleniyor. Ortalama zaman içinde uyumlu bir anlama sahip olan genel bir proje, her birey için, anlamından boşalmış bir hemen şimdi eylemliliği içinde şekil alır ve buradan görevi kötüye kullanma, yüzsüzlük ve iş takipçiliği fışkırır. Çinliler için bu, söylendiğine göre biraz da "Büyük Yeniden Yaratışlar"[29] diye tanımlanmaktadır.

Şimdiki zaman onları şaşırtır ve anlamın araştırılması, zamanın süresi içindeki sorumluluk bilinci ve çocukların geleceğine dönük projeler... Bunların hepsi ancak özel bir sıralama içinde varlıklarını sürdürebilirler.

Şu var ki, Çin'deki dışa açılma kurbanlar da verdi. Büyük bırakılmışlar ordusu –belki yüz milyonlarca insan– bu *zuo-mai-mai* dansına pek katılmadı. Çağdaşlaşmanın dışarda bıraktığı bu kişiler, aynı zamanda zamanın da dışladığı kimselerdir; fırlatıldıkları çirkin kararsızlık içinde, her türlü anlamdan uzak olarak günbegün yaşamayı sürdürdüler.

Deng'in önerdiği toplum projesinin, Çin'in geleceğine bir anlam katacağı sanılıyor. Oysa bu gelecek, kazananlar kadar yitirenler için de anlamdan yoksun bir şimdiki zaman üzerine boşalıyor. Yani kendi siyasal seçmeleri içinde, geçmişin "düşük bir profil" göstermesini yeğliyor. Her ne kadar biçimsel bir

* Tayvan, Güney Kore, Hong-Kong, Singapur.
29. Bu deyişi, kendini zorlamadan bulan Marie-Chantal Piques'e borçluyum.

Mao'ya bağlılık sürdürülüyorsa da bu, 1949 öncesine göre başarılan büyük gelişmeye karşın, Maocu dönemin geniş yıkımlarının sayım-dökümü görmezden gelinerek yapılıyor. Uzak geçmişe gelince, henüz bin yıllık Han'lar ülkesinin yüceltilmiş kimliğinde ve zamandan bağımsız karmakarışık bir mitolojide çözünür ya da Konfüçyüsçü ahlakçılığından kalıntıları sürdürür.

Bu demektir ki Deng yönetimindeki Çin zamansallığının siyasal bir yanı yoktur; iktidarın yüksek çevrelerinden uzağa konmuş ortak siyasal uzgörülere dönük hiçbir birlikte-eylem çağrısında bulunmaz: Çünkü bu çevrelerin ayrıcalıklarının sürekliliği, kendi sosyalizm projelerinden, hem çağdaş hem de kapitalist olan yalnız bir sosyalizm üretmektedir. Buna karşılık Maocu zamansallık, *yun-dong*'ların (yukardan yönlendirilmiş kitle eylemleri) çılgın temposuyla aşırı derecede siyasallaştırılmıştır. Çin halkı, her seferinde, kendisine önerilen konuyu ve onun anlamını yoğun biçimde içselleştirmesi, –1955'te tarımın kolektifleştirilmesinde olduğu gibi– ve anı, zaman-dışının (mutlak) varlığında eritmesi yolunda uyarılmıştır. Her bireysel yazgının, ancak bir *yun-dong*'un resmi projesi çerçevesinde, yani (çocukların geleceği, yaşlılık üzerine kuruntular gibi) görmezden gelinebilir kişisel zamandan köklü biçimde ayrışmış bir politik zaman içinde geçekleşebileceği varsayılmıştır.

Bu kesikli anlar arasındaki bağı, şimdiki zamanın ardışık önceliklerini ve eşitlikçi bir ütopyanın genel projesine ("genel çizgisine") ilişkisi oranında geleceği güvence altına alma işlevi yalnızca merkezcil bir iktidarın omuzuna yüklenmiştir. Bu ütopyanın hiç de uzakta olmadığı ve onun adına her şeyin istenebileceği düşünülmüştür.

Bununla birlikte, Maoculuğun önerdiği oluşumun zamansal eylemi Stalinci Büyük Çark'ın mekanik ve kaçınılmaz ilerlemesinden çok daha karmaşıktır. Bu oluşum, Kültür Devrimi gibi temel çelişkileri, sık sık yinelenen "kapitalist restorasyon"'a geri dönüş ve ileriye sıçrama uyuşumunda kopukluk gibi ola-

sılıkları denetler, en azından bunları kuramsallaştırır. Bütün bunlar şimdiki zamanı geleceğin hizmetine koyan iradeci zamansallığın kusursuz bir anlatımıdır. Mao'ya göre zamanın eyleminin gözde yüzü Stalinci olgusal ve çizgisel ilerleme değil, büklümleriyle geri dönüşler ve çevrimler pahasına daha yüksek bir düzeye geçişi sağlayan sarmallardır.

Geleceğin bu heryerdelik kuramına mantıksal bir karşı görüş olarak, o güne değin zamanın dizgesi içinde hor görülmüş olan geçmiş, Deng zamanında güçlü bir referans konumuna getirildi. "Merkez"in katı biçimde dizgeleştirdiği bu yeni "geçmiş" de aşırı derecede siyasallaştırıldı. Bu, 1925-1949 arasında komünistleri aşama aşama iktidara taşıyan ve *yung-dong*'ların 19. yüzyıldaki öncüleri sayılan ilk eylemci reformistlerin "üç devrimci iç savaş" durumudur. Bunlar, içlerinde en büyüğü Taiping Ayaklanması (1851-1864) olan köylü başkaldırmalarıdır. Uzak geçmişe gelince, Deng zamanına göre daha büyük bir dikkatle, daha siyasal bir gözle çözümlenmektedir. Bu uzak geçmiş, özellikle kültürel kalıt, ideolojik iktidar çatışmalarının başvuru kaynağı ve bin yılın uzantısı olarak tam bir anlam vericidir. Geçmiş "Çin varlığına" onun vazgeçilmez görüş derinliğini vermiştir ve neredeyse İncil'deki anlamıyla, Çin'in başarmaya geldiği işlevin önündedir. Bu, bir bakıma, sınırsız bir ütopya üzerine açılan bir siyasal projeyi meşrulaştırma çabasındaki zamanın projesidir.

Maocu ve Dengci dönemlerin, zamansallık deyimleriyle, karşılaştırmalı bir çözümlenmesini önermek, belki de onların karşılıklı özgünlüklerini daha iyi yakalamaya, hırslarını ve zenginliklerini daha iyi tanımlamaya izin verecektir. Uyumlu bir toplum projesinden bile doğsa, Deng'e göre zamansallık, anlama başvurmaksızın her biri kendi bireysel başarısı ya da başarısızlığıyla yorumlanacak, günler boyunca akan yaşanmış bir zamanı önerir. Mao'ya göre zamansallık ise, bunun aksine, anın ani baskılarıyla sürenin uzgörüleri arasındaki dayanılmaz gerilimleri dayatır. Anlam verici olarak zaman üzerine söylevle yetinilmişti, ancak bu, yukardan yazdırılan bir anlamdı.

İçinde zaman üzerine Çin düşüncesinin de bulunduğu klasik Çin kültürüne bağlı kaynaklardan beslenen ütopist Mao, bu düşüncenin yönlendirdiği bir görüşü, yani gelecek, geçmiş ve bugünkü zaman arasında törensel-uyumlu bir ilişkiyi (kuşkusuz aynı sırayla), kısaca "batılı" bir zamanı öneriyordu. Japon örneği üzerinden bir çağdaşlaşmayı ve batıya açılmayı başlatan Deng'e gelince, o, aslında daha faydacı, daha evrimci, yani batılı olmaktan çok Çinli olan bir zaman uygulamasını yeğledi.

Onların bu iki deneyiminin karşılaştırılması, bu yapıtta da daha önce üzerinde ayak diredigimiz zamanla anlamın içsel birliğini doğrular. Deng, anlamın gölgelediği bir Maoculuğun karşı-kanıtı olarak zamanı anlamın buyruğuna veren bir görüşü yansıtır. Bizim yurttaş-zaman, anlam veren zaman üzerine araştırmamız ise birinin "bırakınız yapsınlar"ıyla ötekinin "iradeciliği"nden yeterince uzak duracaktır.

Fiziksel uzaklık, kültürel çevren, siyasal deneyim bakımından Çin'den çok uzaktaki Kuzey Kanada Inuk'ları,* kısa bir süre önce, bir Alman televizyon takımına kendileri için de geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin anlamlarını nasıl yitirdiğini açıkladılar. "Bizim atalardan gelen geçmişimiz, yıllara parçalanmıştır" diyorlardı; "Geleceğin içi boşaltıldı ve biz kendi kendimizi yalnızca çevresinde başıboş dolaştığımız Resolute Amerikan üssündeki levrek balıklarıyla özdeşleşmiş bir şimdiki zamanın içine kapatıyoruz. Yaşamımızı sürdürmek için balık mevsimlerinden işaret alıyoruz ve şimdiki zaman işaretlerimiz ise yalnızca Kanada Hükümeti'nin bize bağladığı aylıkların ve ödeme belgelerinin postacı eliyle varışlarıdır."[30]

Bu demektir ki şimdiki zamancı gerileme ve sürenin gözden düşmesi, yalnızca bizim aşırı-donatılmış, aşırı-programlı, aşırı-medyalaşmış toplumlarımızın bir ayrıcalığı değildir. Zamanı algılamanın, önce ve sonra içindeki işaret noktalarının ve anlamının yarattığı bunalım, tüm serbestlikler altında bile ka-

* Inuits (tekili Inuk): Eskimoların kendilerine verdikleri ad. (ç.n.)
30. Arte, yayınlanmamış program, 13 Kasım 1994.

pımızı çalıyor ve toplumsal bilinç, bundan zarara uğramadan çıkamıyor. Eskimoların (Inuits) ikiyüzlülükten uzak söylemlerini, burada birçok kez anımsattığımız gibi, Batı toplumunun çeşitli kesimlerinin zamansal gerileme deneyleri yanıtlar.

Bunlardan birisi, ekonominin kilit kesimlerinin özelleştirilmesi, yani kamu iktidarının, bunları hemen şimdinin önceliklerine bırakmasıdır. Bir başkası, aynı zamanda sıfır yurttaşlık ve sıfır zamansallık derecesine fırlatılmış "dışlanmış"ların yazgısı ya da geçmişin sorumlulukları ve geleceğin erimleri üzerine hiçbir şey bilmek istemeyen, böylece önce ile sonra arasındaki diyalogta olduğu gibi siyasal alanı da boşaltan insani müdahalelerin şimdiki zamancı istenci.

Bunların tümü, şimdiki zamancı büyük bilişim medyalarının içine sürüklenmişlerdir. Bu medyalar ise siyasal bilincin kazanılması amacıyla zaman süresi içine kazınmak için çok yanlış konumdadırlar. Radyoda, ekranda ya da basında yer alması önerilen programlar "hemen şimdi"nin içinde tüketilirler ve işlevleri, yalnızca bir şeyleri aklımızdan geçirtmektir. Medyatik gereçler arasından birdenbire "atışa hazır" bir sorun bulunur –1984'te Malourine'ler, 1988'de Yeni Kaledonya– ve sonra ansızın unutulur.

Ancak yurttaş sorumluluğu, anlık ve hemen şimdi üzerindeki derin düşünceye sırt çevirmemize izin veremez. Çünkü bu, aynı zamanda zamanın siyasal kültürü üzerindeki derin düşüncenin kalbine yerleştirilmiş olan geçmiş, şimdiki zaman, gelecek arasındaki ilişkidir. Öyleyse, felsefenin neden olduğu bir sapma pahasına da olsa, insanlık durumunun bu üç temel referans öğesini ve zamanın kendisini daha derin kazmak gerekecektir. Çünkü zamanın akışını ölçümleyen ve işaret edenler bunlardır.

Aradeyiş I
George Orwell: *1984*
Bir Zaman Çözülüşü

Ortak yorum olarak, Stalinci toplumların, onların siyasal eylemsizliklerinin, kötücül insan denetleme yöntemlerinin bir açıklaması diye tanımlanan Orwell'in *1984* adlı romanı, belli koşullar içine indirgenmiş anlatısının üstünde değerlendirildi. Bu yapıtın olumsuz ütopyası, kuşkusuz, zamanla ilişkinin, hem hayali *ingsoc* ideolojisiyle yönetilen ülkedeki, hem de bizim çağdaş Batı toplumlarımızdaki durumunun bir sorgulamasıdır. Orwell, dikkate değer bir öngörülü sezgiyle çevresindeki, çapı, çok değil yarım yüzyıl sonra ölçülebilecek zamansallık çözülüşüne yönelik eğilimleri o zamandan görmüştür.

İngsoc'da, siyasal ve zamansal kötü serüven her şeyi bir, yalnızca bir yapar. Orwell, kahramanı Winston Smith'in kaleminden "yürürlükten kaldırılmış zaman" olarak yazar. Bu olumsuzlama, her büroya, her kamusal mekâna konmuş olan "bellek deliği" adlı özel makinelerle maddeselleştirilmiştir. Böylece "buharlaşmış" kişilerden çıkan her yazılı iz, "karşıvarlık" durumuna indirgenmiş kişilere gelinceye kadar kaybolur. Polis şefi O'Brien, Smith'e *İngsoc,* geçmişin eksiksiz değişebilirliğini doğrular, diye açıklar. Resmi slogan şudur: "Geçmişi kontrol eden geleceği kontrol eder. Bugünü kontrol eden geçmişi de kontrol eder."

"Winston, arkadaşı Julia'ya, geçmişin düne kadar yürürlükten kaldırıldığını anlıyor musun? diye soruyordu. Eğer o, bazı yerlerde henüz yaşamayı sürdürüyorsa bu, masanın üstündeki şu kristal parçası gibi bazı eşyaların içinde bulunduğu ve kendisine bir ad verilmediği içindir. Biz, Devrim ve onu önceleyen yıllar üzerine hiçbir şey bilmiyoruz. Tüm belgeler yok edildi ya da sahteleri hazırlandı, tüm kitaplar yeniden yazıldı, tüm tablolar yeniden yapıldı. Tüm heykeller, sokaklar, yapılar ad değiştirdiler, tüm tarihler değiştirildi. Tarih durduruldu."

İngsoc'un zaman üzerindeki iktidarı mutlaktır. Hem oluşum süresi içinde rol oynar, hem de –bundan böyle çözülmüş, yıkılmış olarak– toplumsal, sıkıştırılmış –en azından zamandan bağımsız– bir hemen şimdinin içinde.

İngsoc, bazı çağdaş fütürologların bize önerdikleri eşuyumlu, tümleşik toplumun ilkel resmidir. Onu simgeleyen, aynı saatte yapılan, herkes için zorunlu olan ve her yurttaşın bir ekrandan denetlendiği beden eğitimi seanslarıdır. Büyük mağazalarımızda, havaalanlarımızda ve öteki kamusal alanlarda uzaktan-gözetimin yapıldığı bu yer bilinmekte ve bundan böyle "gerçek zaman" karelerine bölünmektedir. Bu, şimdiden gerçek zamandır ve *1984*'ün beden eğitimi seanslarıyla yönetilmekte ve denetlenmektedir.

Her birey için, zamanın siyasal iktidar tarafından denetlenmesi, kendi zıddına dönüşür: *Gelip geçiciye* ve *bir anlık*'a

indirgeniş. Şimdiki zamana tapınma, yani sürenin anlamına yabancılaşma, bizim çağdaş toplumumuzda da egemendir ve *İngsoc* şimdiden gündemdedir. Orwell, "Tarih durdurulmuştur, sürekli bir şimdiki zamandan başka bir nesne yoktur" diyor, "[......] geçmiş ölüdür, gelecek imgelenemez." Julia ve Winston, romanın bu iki aykırı kişisi bile askıdaki bu zamandan kopuk durumun, hemen şimdinin içinde olduğu görüşüne varırlar: "Hiçbir kaçış aracı yoktu, [......] geleceği olmayan bir şimdiki zamana dalmak için günden sonraki güne, haftadan sonraki haftaya takılmak, karşı gelinmez bir güdüydü."

Zamanın bu tabakalaşması ve bir anlık'a indirgenmesi karşısında Winston Smith, bütün roman boyunca direnç tutamakları arar: Günlük nesneler, ortak bellek, arşiv belgeleri... Yaşlı eskici Charrington'un (aslında düşünce polisinin bir dedektifi) dükkânı onu büyülemektedir. Ondan, eskiden kalma beyaz yapraklı bir defter satın alır ve gizlice günlüğünü yazmaya başlar. Onun evindeki bir odada –gerekli önlemleri almış olarak– bir sığınak bulmaktadır. Bu odayı "bir dünya, içinde ırkı tükenmiş hayvanların dolaştığı, geçmişten kalan bir cep" diye tanımlar.

Romanın en güzel sayfalarından birinde, bir kristal kâğıt ağırlığı içine yerleştirilmiş bir mercan parçası önünde uzun süre düşünceye dalar. Bu, der, "sahtesini yapmayı unuttukları bir tarih parçasıdır." Hiçbir ayrıntısı olmayan dokunaklı bir saptama. İçine kapatıldıkları beton ve plastik evrenini biraz neşelendirecek değişik bir teknolojiyi umutsuzca arayan zamanımızın kadınlarını ve erkeklerini, bu en ilkel hurdacı dükkânına itenin hangi dindirilemez susuzluk olduğunu biliyoruz.

Winston için geçmişle en iyi bağı oluşturacak nesne ortak bellek mi? O, cehenneme doğru inişi sırasında, "ücretli işçilerin pis yeraltı dünyasında serüven yaşarken geçmişten yalnızca şekilsiz kırıntıları toplar. Bu, Orwell'in daha önce Galli madenciler arasında yaptığı söyleşinin *(The Road to Wigan Pier)* yankısı gibidir. Yaşlı bir adam, uşaklarla, kayık yarışlarıyla ve yüksek biçimlerle karışmış anılar saklar. Ancak, ona

Winston'un sorduğu, ama kendisi için bir anlamı bile olmayan temel soru şudur: Eskiden *İngsoc*'dakinden daha iyi bir yaşam var mıydı?

Eskici dükkânı ve ortak bellek kadar arşivler de geçmişle *İngsoc*'un kurşundan papaz kaftanının egemenliği altında düzenlenmiş zaman arasındaki karşılaştırmanın ayrıcalıklı bir alanıdır. Winston, bundan günlük deneyimini yaşar; çünkü profesyonel görevi, onu, *Sysiphos*'un* işini yapmaya zorlar: *Times*'ın eski kopyalarının, Büyük Birader'in kararlaştırdığı "buharlaştırmalar"a göre –aralıksız– *yeniden yazılması*. Eğer önemli bir siyasal sahteciliğin elle tutulur kanıtı olan bir gazete kesiğinin unutulduğu bir gün olursa, bu onu altüst eder. Elbette burada, sosyalist ülkelerle doğrudan bir paralellik kurulmaktadır: Devlet komünizminin bu güzel döneminde, *Bolshaia Sovetskaya Ensiklopedija*** dizgi bürolarında acaba kaç tane Winston Smith vardır! Bizim liberal toplumlarımızda da, geçmişi silmek için –bu kertede yabanıl olmasa da– başka yöntemler kullanılmıyor mu? Örneğin, dünya işlerinin genel gidişini ayrıştıran ve birbirinden kopuk parçalara indirgeyen medyanın kitlelerde yarattığı can sıkıntısı.

İngsoc rejimi altındaki sürenin yabancılaşması ve zamanın yanlış konumlandırılması, kendisini kuşaklar arasındaki kesikliklerle anlatıyor. *İngsoc*'un gençleri, zamansal ağırlıksızlık ikliminden Winston denli acı duymazlar. Onlar, yalnız çok uysal olmakla kalmazlar; ayrıca, egemen ideolojininin birer gönüllü ajanı ve en etkin üyeleridirler. Gözetirler ve ihbar ederler. Julia gibi karşı görüşlüler bile şimdiki zamana tapınmanın içine yerleşir: "Gelecek kuşak beni ilgilendirmez, sevgilim, beni ilgilendiren biziz." Bu tümce, seksenli yılların *benim-kuşağım*'ın [me-génération] alışılmamış bir ön-betimlemesidir.

---

* Sisyphos: (Grek Mitolojisi'nden) Korent Kralı, korsanlığı ve acımasızlığı nedeniyle korkulan kişi. Bu nedenle ölümünden sonra, cehennemde büyük bir kayayı dağın doruğuna kadar yuvarlayarak çıkarmaya hüküm giydi. Kaya her seferinde oradan aşağıya düşüyordu! Gerçek yaşamda, amaca ulaşmak için sürekli ve acılı bir çabayı göze almayı anlatır. (ç.n.)

** Büyük Sovyet Ansiklopedisi. (ç.n.)

Böylece, *1984*'ün yeniden okunması yönündeki öneri ve Orwell'in zamana, süreye ve zamansallığa karşı kanıt olarak gösterdiği ve ilk bakışta şaşkınlık uyandıran duyarlılık, bu eski İspanya İç Savaşı gönüllülerinin devrimci inanışlarına itibar kazandırmıştı. Onun, bir zamana yabancılaşma dizgesi olarak *İngsoc* eleştirisi, bir tür gizli geçmişe tapınmaya ihanet etmek olmuyor mu? Romanın hiçbir yerinde buna bir anıştırma yoksa da, bir anahtar bölümde Orwell, dikkatli ama açık bir biçimde anlatıyor. Burada, Winston Smith gizli bir günlük tutmaya karar vermiştir: "Bu günlüğü kim için yazıyordu? Bu soru kendisine kabaca soruldu. Yanıt, gelecek için, henüz doğmamış insanlar içindi. İlk kez bu girişiminin büyüklüğü kendisine göründü. Gelecekle nasıl iletişim sağlayacaktı? [......] kalemini mürekkebe batırdı ve şu ithafı yazdı: Geleceğe ya da geçmişe... Öyle bir zamana ki onda düşünce özgür olsun; insanlar birbirinin tıpkısı olmasınlar, ama tek başlarına da olmasınlar; gerçek var olsun; yapılmışı kimse bozamasın. / Tekdüzelik çağından, benzeşim çağından, Büyük Birader çağından, *aynı anda iki zıt fikre inanma* (*doublethink)* çağından kurtuluşa."

"Yapılmış olanın bozulmadığı" bir zamanda yaşayanlara yapılan bu ithaf, bir ana formülü simgeler.

İngilizliğe bu denli bağlı olan bir İngiliz için gelenek, bir olumsuz ağırlık değil, bir ortak kazanım, "bellek deliğinin" yokluğuna gönderilen dönemsel tabakalar olmaktan çok çağlar boyunca zenginleşmesi gereken açık bir birikim sürecidir.

Orwell, kendi devrimci sosyalist inançlarıyla sürekli bir yaratıcı olarak değerlendirdiği gelenek arasında bir çelişki görmez. Bizim teknolojik şaşkınlık içindeki toplumumuzu niteleyen öğeleri o, daha o zamandan seziyordu: Aksesuardan aksesuara, yapaydan yapaya hep yeniden sıfıra getirilen sayaç, birbirlerini kovan teknolojiler. Her yenilik, bir öncekinin kazanımlarını zenginleştireceğine onları süpürüyor. Orwell, gerileten eylemsizlik gibi geçmişe tapınmayı da reddediyordu; ancak geçmişi dikkate almayı değil. Onun bu yapıtta daha önce anımsatılan *gençleştirme*ye *(lifting)* karşı keskin eleştirisi,

1984'te önerilen zaman felsefesini yararlı biçimde aydınlatıyor. Bu modelin gerisindeki "bir önce gelen dakikanın belleği yitirilmelidir" görüşünün ve romanın[1] yazınsal deyimiyle "sürekli şimdiki zaman" hayalinin yanlışlığını duyuruyor.

Geçmişe tapınmaya karşı en iyi panzehir gelecek susuzluğudur. Elbette, *İngsoc* geçmişi ve geleceği aynı güçle yadsıyor. O'Brien ve Büyük Birader'in öteki yardımcıları, şakacı bir tutumla geçmişi denetlemekle övünüyorlar ve inatla onu kararlı bir biçimde yeniden yazıyorlar. Ne var ki onların söylemlerinde gelecek, kendiliğinden "imgelenemez"e doğru gittiği (deyim Winston'undur) ve zıddı BİR durumda şimdiki zamanın sürdürülmesi demek olacağından, pek az görülür. Polis O'Brien zamanı yok etme savındadır, Winston buna karşı koyar. O, *İngsoc*'un şimdiki zamana tapınmasına, buyurgan senkron programlamasına, tektipleştirilmiş toplumlaştırmasına karşı, geçmişle ilişkiyi korumak, kendisine özel zaman alanları saklamak, zaman boyutunun anlamını kendisinde çok canlı olarak yaşatmak için savaşır. Onun eskici dükkânının eskiliğine olan ilgisi, proleterlerin uyuşturduğu belleği uyandırma yolundaki çabaları, basın arşivlerinin yıkımlarına karşı bu tepkisi, bunların hepsi *İngsoc* zamansallığına karşı bir meydan okumadır. Julia ile ilk buluşmalarında, kentin aşırı-programlanmış yaşamından uzakta, bir nefes özgür havayı solur ve ansızın bilincini kazanır. Çocukluğunu anımsadığında, bunun, tekil yaşamın trajik yoğunluğundan, *İngsoc*'un katmanlara ayırdığı bir yoğunluktan kaynaklandığını anlar: "Winston'u birdenbire derinden sarsan, yaklaşık otuz yıl önce annesinin ölümünde yaşadığı trajedi ve bugün bir daha duyamayacağı acıydı. Trajik olanın, eski zamanlara, henüz içtenliğin, aşkın ve dostluğun var olduğu; aile bireylerinin, neyin adına yapıldığını sormadan birbirlerine yardım ettiği zamanlara ilişkin bir öğe olduğunu anladı."

Winston açısından gizlice bir günlük tutmak, kişisel bir direnme davranışıdır. Zamanın gerçekliği başlıklı bu yazıt, her

1. Bkz. 3. bölümün 6. dipnotu.

yaprağındaki açık tarih düşmelerle bir kişisel yaşam tekniği, bir günlük sıkı bir disiplindir. Sonuç olarak bu, Winston'un tehlikelerini bildiği bir politik davranıştır. Çünkü o, küçük odasında suçüstü yakalanma olasılığına karşı çeşitli görüş açılarını incelemişti. Orwell'in yayıncısı Warburg bu işte aldanmadı. *1984* tarihi üstünde derin düşünen Winston'un eski günlüğünün beyaz sayfasına yazdığı son sözü, ona o denli önemli göründü ki, Orwell'in önerdiği *Son Adam* yerine, romana bu adı verdi. Bu fantastik tanınma çağrısı, ancak Orwelci projenin bir karikatürü olan basit ve kapsamlı bir Stalincilik karşıtı simgeyi taşımaya yarar; onu alaya alarak yoksullaştırır. Orwell'in özgeçmişini yazan Bernard Crick, onun, bu McCharthyci* manipülasyondan dolayı umudunu yitirmiş olarak öldüğünü ve romanını, bu tiksinti duyduğu toplumsal değerlerin hizmetine sunduğunu bildiriyor.**

Orwell'i, kendisine kolayca mal edilen bu karamsar künye ile tanımak yanlış olacaktır. *1984*'ün sonuna eklenen ve "yeni dil"e (nov'langue) ayrılan eki yeniden gün ışığına çıkarmak zorundayız: Bu ek, geçmiş zamanda, yani *İngsoc*'un dışında ve onun çok ötesindeki bir gelecekte kaleme alınmıştır. Tam Orwellci bir ağzı sıkılığın dilbilgisel, ama çok güçlü bir göstergesi. Böylece Orwell, her okuyucunun, *İngsoc*'un ve onunla birlikte zamanı yok etme savlarının nasıl sonuçlanacağını imgeleme yolunu kendisinin seçmesini öğütlüyor. Orwell, geleceğin, "insanların birbirine benzemediği, ama tek başlarına da olmadıkları" bir zamanı getireceğine inanıyordu. Zamanın hakkı için savaş, bir artçı savaşı değildir.

---

* Joseph Mc Carthy: İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'de solcu avını başlatan, açtığı karalama kampanyasıyla birçok düşünür ve bilim adamının, sanatçının yargılanmasına, hapsedilmesine, ABD'den kaçmasına ya da kendine kıymasına neden olan senatör (1908-1957). (ç.n.)

** Acaba Orwell,1996 Temmuzu'nda açıklanan resmi belgelerde anlatıldığı gibi, ölümünden kısa bir süre önce zayıf bir anında adres defterini, bir İngiliz antikomünist propaganda servisinin emrine verdi mi?

İkinci Bölüm
Tarih Bilinci ve Oluşun Anlamı

Zaman Üzerine Kendimize Sorular Sormak

"Her yerde rastladığınız *Başkası*, sizin, perdeye iz düşürdüğünüz tarihsel *Ben*'inizdir.

..... Bu temel öznellik, siyasal tarihle işe başlamak bakımından, tarihin bütün görünümleri için onlar kadar gerçektir. Orada da geçmiş, bizim soru sorma biçimimize bağlı olarak, geleneklerimizin ve bugünkü düşüncelerin biçimlendirdiği ruhla yanıt verir.

Benim *Saint Augustinus*'umu tanıyorsunuz: Eğer bu yapıt yeni konular içeriyorsa bu, benim, önce gelen sayısız tarihçiden daha hınzır olduğum için değildir. Benim, bir savaş-sonrası aydını olduğumdan ve bir gerileme dönemine, bir kültürel toparlanma, bir geçiş kültürüne tanık olmamdan ötürüdür. Augustin'e sorduğum sorular ve bu soruları sormama yarayan düşünceler, benden ve bizim zamanımızdan kaynaklanıyordu.

..... İnsan, tarihin içindedir. İnsan tarihseldir; ama insan, bir tarihtir de ve bu tarih serbesttir, çünkü daha önce yazılmıştır –insanın kendisi gibi– *önceden görülemez*."*

Henri-Irénée Marrou

* "Tristesse de l'historien" [Tarihçinin Üzüntüsü], *Esprit*, 1 Nisan 1939; *Vingtiéme siécle*, Ocak 1995 sayısından alıntı.

5
Zamanlar ve Zaman: Tekil Bir Felsefe Konusu

Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki temel ilişki, son çözümlemede, bizim bu konulardaki düşüncelerimiz arasında tartışmaya konmuştur. Bu düşüncelerimizin başlıcaları: Tanık zamanın parametre–zamanda gerilemesi, tekniğin ve ekonominin zamansal baskıları, doğanın zamanı ile toplumun zamanı arasındaki ayrılma, kişisel zamanın tuzakları ve kısıtlamaları…

Peki onlar arasındaki ana bağ, bu şimdiki zamanı, bu geçmişi, bu geleceği birbirine bağlayan gizli düğüm nedir? Bunu bulmak için felsefeyi ve onun kazanımlarını sorgulamalıyız;

toplumların değerlendirdikleri zaman kültürlerinin antropolojik çeşitliliklerini, özellikle henüz bizim tümüyle teknikten, tümüyle paradan oluşan toplumlarımız kadar buyrultulara boyun eğmeyen batılı olmayan toplumlarınkini de...

Tarih ve tarihsel bilinç üzerine olan derin düşünceyi sürdürmemiz için gerekli olan bu felsefi ve antropolojik araçlardan vazgeçemeyiz. Bunlar, zamanın son eğik düzlemi üzerindeki, bizim tutunabileceğimiz son demirlerdir. Aykırı bir tarihçinin "bekleyiş çevreni ve deney alanı"[1] diye adlandırdığı bu ayrışmaz uzgörü alanında zamanı yaşama yetimizi yeniden göstermekte bu tutamaklar bize yardımcı olacaklardır. Öyleyse, bizi, tarihsel bilinç hakkındaki derin düşüncelerimizin bir zaman kuramı sayesinde, geleceğe bir açılım olarak tarihsel bilinç üzerine açılımına götüren bu zıtlık ve paradoks yalnızca görünüştedir. Bundan ötürü tarihin esini olan Clio, bunalım içindeki başucu zamansallığımıza çağrılmadan önce, biraz sabırlı olmaya çağrılır. İşte organik anlamda uyumlu bir girişim. Onun aracılığıyla felsefe, antropoloji ve tarih, kaygılı toplumlarımızın tanık olduğu zamanla ilişkideki gerilemeyi bir ölçüde aydınlatabilir.

Zaman, eski Grek felsefe okullarının karşı karşıya geldikleri ana konulardan bir tanesidir. Bu zengin birikime hiç olmazsa özet olarak geri dönmek gerekir.

Henüz doğum öncesinde bir varlık, sürekli devinim durumunda bir akış olarak tanımlanan zaman kavramını Heraklitos'a borçluyuz: O, "her şey akar, *panta rei*" demiştir. Buna karşılık Platon, *tümel* anlamında zamanın sürekliliği üzerinde ayak diretir. Onun mutlak idealizmi, zamanda sadece "Sonsuzluğun hareketli imgesini"[2] görmüş ve bunun ötesinde, zamanı, algılanabilir dünyanın düzene konması olarak tanımlamıştır.

Onun özgün yapısından dolayı her zaman güncel olan, kendisinden başka hiçbir referans dizgesine indirgenemeyen

1. Reinhart Koselleck, öndeyiş not 18'de sözü edildi.
2. *Timée (Timaios)*, 37 d.

zaman sorusunu da böyle ortaya koymuştur. Aristoteles ise zamanı, yalnızca yakalanamaz parçalardan biri olarak ele alan Elea Okulu'na* karşı olan bir polemiğinde, zamanın *sürekli* niteliğini onaylamıştır. Ancak bu süreklilik; devinimin, değişimin sürekliliğidir. "Öyleyse zaman ölçülebilir" diyerek, "devinimin miktarı[3] ise yazgısı bilinen niceliksel bir girişimdir" diye eklemiştir. Stoacılara gelince, onlar da çok yakınımızdaki şimdiki zamanın önceliğini doğrulamıştır. Ancak, onların şimdiki zamanı, kalınlığı olmayan bir tek noktaya indirgeyemeyeceğimiz, "sürebilir"[4] bir şimdiki zamandır. Bu, aktif bir anın, *kairos*'un, yani Aristoteles'te kabul görmüş olan kuramın şimdiki zamanıdır (iyi an/gerçekleştirme momenti). Devrimi "kairolojik[5] bir baskın olarak tanımlayan Walter Benjamin'in, bundan zengin bir pay çıkardığını ilerde göreceğiz.

Batılı olmayan eski felsefelerde, Arap ve özellikle[6] Çin felsefelerinde[7] zamandan kalan nedir? Klasik Çin'in Mohistleri,** Elea Okulu'na çok yakın bir tür zamansal atomizm geliştirmiştir. Onlara göre, "süre *(jiu)*, zamanın *(shi)*[8] bütün özel noktalarını içerir." Öbür yandan sonsuz *Dao*'nun felsefesine göre zaman,

* Elea Okulu: İyonyalı Ksenofanes tarafından Büyük Yunanistan'ın (Güney İtalya) Elea kentinde kurulmuş felsefe okulu. Felsefi tek tanrıcılığın öncüsü sayılır. (ç.n.)
3. *Métaphysique*, D-11, 53 a.
4. Pierre Hadot, *La citadelle intérieure, introduction aux Pensées de Marc- Auréle* [Kale, Marc-Auréle'in (Marcus Aurelius) *Düşüncelerine Giriş]*, Paris, 1992. Özellikle bölüm VII ve 2 ("Circonscrite le présent" [Şimdiki zamanı çember içine almak]).
5. Bu yeni sözcüğü, Walter Benjamin'in İtalyan yorumcusu Giorgio Agamben önerdi (*Çocukluk ve Tarih, Paris*, 1989).
6. Karşılaştırma için: A. Hasnaoui, "De quelques acceptions du temps dans la philosophie arabo-musulmane" [Arap-müslüman felsefesinde bazı zaman kabulleri] (Paul Ricœur, *Les temps et les philosophies* [Zaman ve Felsefeler], Paris, 1978).
7. Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident* [*Çin Bilimi ve Batı*], Paris, 1973 (s. 145-222: "Doğulu İnsan ve Zaman).
** Mohizm: Çin'de Mo-Tze tarafından kurulmuş dinsel bir öğreti. Evrensel bir insan sevgisini, insanın desteklenmesini ve mutlak bir monark egemenliğindeki yönetim biçimini öğütler. (ç.n.)
8. Mohizmin "kurallarına" göre Needham'ın saydıkları, a.g.e., s.147.

dairesel bir "doğal" *(ziran)* devinim, ne geçmişi ne de geleceği olan bir zamandan bağımsız oluş içinde kendi kendisini doğurur. Bu felsefede platoncu bazı öğeler vardır. Ancak Taoculuk da değişmeler, mutasyonlar[9] üzerinde ayak diremiştir. Bu değiştirilebilme ve insan ilişkilerindeki istikrarsızlık duygusu, Çin karakterini derinden etkilemiştir: Siyasal iktidarın oyunları ve rastlantıları karşısında gösterdikleri kabul edilmiş bir uysallık tutumu günümüze kadar devam etmiştir.

Bu zaman kültürü, bu zaman duygusu, tüm klasik Çin uygarlığına egemen olmuştur. Çin tarihinde başı tutan bu inanışı ancak bizim Hıristiyan ortaçağımızın[10] teolojisiyle karşılaştırabiliriz. Her yeni hanedanın iktidar katına varınca giriştiği ilk iki siyasal eylemden birincisi, yılları "yeni hanedanlık dönemi"ne göre saymak amacıyla bir takvim düzenleme kurulu; ikincisi, önceki soyun siyasal değerlendirmesini çıkarmak amacıyla bir tarih yazıcılığı kurulu kurmaktı. Bu, daha geniş bir ölçekte olmak üzere, tıpkı 12. yüzyılda deniz fosilleri ve yeryüzü afetleri üzerinde düşünen yeni-konfüçyüscü filozof Zhu Xi'nin esin kaynağı olan dönemle aynıdır… Tüm Çin tarihi boyunca, köylülerin çıkardığı isyanların bin yıllık dönemlerde olduğu, (hakkaniyet) *(datong)* ve adalet *(taiping)* üzerine kurulu ideal ve yitirilmiş bir toplumu hedeflediği ileri sürülmüştür.

Her biri bir uçta bulunan bu felsefe dizgeleri ister Grek, ister Çin felsefesi olsun, son kertedeki değişiklikleri arasında, bir ilk zamanın (ya da Büyük Zamanın), insan zamanının sonsuz çevrimlerinin *geri gelişinin* ve yitik altın çağ söylencesinin üstüne kurulmuş bir dairesel zaman olduğu görüşünde birleşiyorlardı. Bu dönemsel zamansallık, dönemsel bir takvimin bulucusu Maya'larınkinin, dönemleri *(kalpas)* ve büyük dönemleri *(mahalkalpas)* ile Budistlerin ve "üstün zaman"ı (*Zurvan Akanara*) ile Pers mazdeizminin zamansallığıdır.[11]

9. Taoizmin ana kitabı *Değişimler Kitabı (Yijing)* adını taşır.

10. Marianne Bruguière-Bastid, "Penser chinois" [Çinli olarak düşünmek], *Revue de l'Académie des sciences morales et politiques* [Ahlaki ve Siyasal Bilimler Akademisi Dergisi], 1993, sayı 3.

11. Jean-Louis Lavallard, "Le temps et l'éternité" [Zaman ve sonsuzluk], *Science*

Bu, çoğunlukla eski uygarlıklarda ortak olan çevrimsel zamansallıkla ilişkiyi koparan Hıristiyan zamanıdır. Yönlendirilmiş ve sonuçlandırılmış bir zamandır. Çünkü kutsal yaratılış ile zamanların sonu arasına, insanın düşüşü ile kurtuluşu arasına yazılmıştır. Bununla birlikte, bu ana ahdi hazırlayan Yahudi kültürü ve Grek düşüncesidir. Mutlak Büyük Zaman üzerine kurulu Yahudi zaman (Jahwe, JHWH, tam anlamıyla "kavranılamaz biçimde zaman-dışı")[12] daha o zamandan yerini Mesih'in (Kurtarıcının) beklentisine, geleceğe doğru açılıma bırakmıştır. Grekler ise, zaman görüşleri çevrimsel olsa da, geçmişin düzenli bir yapısını dikkate almışlardır. François Chatelet[13] Thukydides* tarihinin, insanın zaman içinde devinim yetisini doğruladığını göstermiştir.

Gelecek sorununu, insan oluşunun anlamı bakımından bu denli güncel olarak kalmış bu sorunu, böylece ilk kez ortaya atan Hıristiyan zamansallığıdır. Bu bağlamda, o günün zamanı, Tanrı istenciyle insana açıklanmış, ona ayrılmış "zihinsel" bir kavram iken, biz, bu sorunu bundan böyle "zamansal"ın deyimleriyle ortaya koymamıza karşın, onların varisiyiz. Yaşamının yılları boyunca her bireyi geceden aydınlığa doğru götüren yolu yakalayabilecek olan yalnız ve yalnız odur, dinsel inanç: İşte Aziz Augustinus'un doğru yolu *(via recta)* budur.

Bu büyük zihnin *İtiraflar* adlı yapıtı, özellikle onun XI. kitabı, zamansallığın bu kopuşuna öncülük etmektedir ve zaman düşüncesi hakkındaki bir klasik haline gelmiştir. Aziz Augustinus, Ernst Bloch'a göre ilk tarih filozofudur. "O, tarihi tümüyle doldurur" demiştir, "onu donatır ve onu amaçlanan hedefe doğru yönlendirir."[14] Bu Perslerin ve onlardan sonra gelen manicilerin* düalizmine göre yetişmiş bir düşünür olan Augus-

---

et avenir [Bilim ve Gelecek], 1994, sayı 96, "Les énigmas du temps" [Zamanın Bilmeceleri] üzerine özel defter.

12. Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı*, cilt III, s. 475.

13. François Chatelet, *Naissance de l'histoire* [Tarihin Doğuşu], Paris, 1960.

* Thukydides: Yunanlı tarihçi (M.Ö. yakl. 460-400). En önemli yapıtı Peloponnessos Savaşları'dır (431-404). (ç.n.)

14. *Umut İlkesi*, cilt II, s.389.

* Manichéisme: İran'da Manes (İ.S. 215-275) tarafından kurulmuş din. (ç.n.)

tinus için bile, zamanın ikinci sürebilir kazancı ve bir "savaş alanı" (Ernst Bloch) olarak tarihsel düşünce, bu çelişkili süreç, yalnızca Şeytana ve Tanrıya, düşüşe ve kurtuluşa karşı çıkar.

İnsanı mutlak, tanrısal olana yeniden göndermek için onu güçsüzlüğüne ve boşluğuna inandırma tutkusu içindeki Augustinus, Greklerin felsefe geleneğine zeki bir şekilde sığınır; bu felsefeyi basite indirgemekten kaçınır. Tanrısal ulu zamanın zıddı olarak insan zamanını, yakalanamaz noktasal anların bir zinciri olarak tanıtmıştır. "Şimdiki zaman" der, "gelecekten geçmişe o kadar hızlı uçar ki hiçbir zaman sürenin uzamına sahip olamaz." Toplumsal sorumluluk açısından düşünen bizler için insan davranışının yüksek mevkili alanı olarak şimdiki zaman, burada uçucu öznelliğe çarpılmış, zamanın süresi içinde erimiş, artık var olmayanla henüz var olmayanın arasında çarmıha gerilmiştir; Augustinus'un "varolan nesnelerin şimdiki zamanı ve geçmiş nesnelerin şimdiki zamanı" olarak adlandırdığı, tanrısal sonsuzluğun ulu çevreninde yeniden bileşecektir.

Tanrısal düzlemin yararına, bütün özerk tarihsel yetkinliğinden vazgeçmiş bir insanlığın köktenci görüşü çok uzaktan bile görülebilir. Ne var ki Augustinuscu zaman, çizgiselliğiyle, noktasal anlarının zincirleme gidişiyle, özellikle şimdiki zamanı aşağılamasıyla, arkasında uzun ve sağlam bir nesil bıraktı. Laikliği küçümsemesine bakılmazsa –o noktaya yeniden dönülecek– tarihin olgusal yorumu da kuşkusuz bu çizginin bir parçasıdır. Vico gibi zamansallığı eleştiren bir düşünür, bölünmez noktanın bizim zaman görüşümüze çağrılmadan girişini, kendi çağında "uğursuz gedik" *(malignum aditum)* olarak duyurmuştur.[15]

On yedinci yüzyıldan bu yana, modern felsefi düşüncenin, iki merkezcil soru çevresinde düzenlendiği görülüyor. Birincisi, zamanın nesnel varlığı nedir? Bu, insanların sahip olduğu bilincin bağımsız bir verisi midir? Galilei, Newton ve Descartes, modern fiziğin atılımı içinde, "dışındaki her şeyle ilişkisiz,

15. Giorgio Agamben söz konusu ediyor, a.g.e., s.124.

sürekli aynı yordamla ve tekdüze olarak akan[16] bir zaman üzerinde ayak direдиler. Öyle bir zaman ki yalnızca durağan bir eylemsiz, insanların etkin bir şekilde "dışında" olan basit bir parametre halinde. Ancak Kant için zaman, yüksek ve ideal bir çerçeve-kavram, algılanabilir deneyimin à priori bir biçimidir:[17] Öyleyse zaman, düşüncenin temel bir yapısı, olayların, yani bize görünenin evrensel bir durumudur. Bergson ise bu yolda daha ileri giderek zamanın içten (samimi), hemen ve öznel sezgisi üzerinde ayak diremiştir.

İkinci soru ise şu: Zamanın, hem sürekli süre, hem de süreksiz anların dizisi olarak devinimi nedir? Newton'un ve Descartes'ın "mutlak zamanı", geçmiş ve geleceği, zaman-dışı denebilecek bir alanda eritir; değil mi ki geçmişin ve geleceğin güneş ve ay tutulmalarını ayırımsız biçimde ve aynı yöntemle hesaplayabiliyoruz. Buna karşılık Hegel için zaman, ne ölçüde zihinsel olursa olsun, sürekli bir oluşum ve algılamanın da devinimidir; tezle anti-tez arasındaki belirsiz çelişkiler dizisiyle uyumlaştırılmıştır. Onların sentezi ise yeni bir diyalektik kopuşu gündeme getirmiştir. Çok yakın geçmişte Newton fiziğine taban tabana zıt bir yol izleyen modern bilim, Ilya Prigogine'le birlikte, biyolojide olduğu gibi fizikte de dikkatleri vektörel zaman üzerine, " zamanın oku" üzerine çekmiştir: Bu formülün babası, fizikçi Arthur Eddington'dur.(*)[18]

Bize çok yakın bir duruş sergileyen Martin Heidegger ise özellikle *Varlık ve Zaman*[19] adlı yapıtıyla tartışmayı yeniden derinliğine başlatmıştır. Heidegger için bu iki töz karşılıklı

16. Newton'un *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* adlı yapıtlarındaki formüle göre.

17. Kant'*ın Transendental Estetik* adlı yapıtında geliştirdiği çözümleme,

18. (*) Sir Arthur Stanley Eddington: İngiliz astronom , fizikçi ve yazar (1882-1944). Yıldızların devinimi ve evrimi konusundaki araştırmaları ve görecelik kuramını astrofiziğe uygulaması en önemli çalışmalarını oluşturur. 1919'daki güneş tutulması sırasında ışığın tıpkı madde gibi çekim etkisinde kaldığını bulunmuştur. (ç.n.).

19. Zaman sorunu, temel metin olan *Varlık ve Zaman*'ın (Paris, 1986) ötesinde, Heidegger'in tüm yapıtını keser. Özellikle *Sorular IV*, (Paris, 1976) adlı yapıtında "Zaman ve varlık" incelemesine bakınız.

olarak birbirlerini belirler: "Zamanın olduğu yerde varlık da vardır."[20] İnsanlık durumu, zaman içinde demir atma yetisiyle, *zamansallığı (Zeitigung) ile tanımlanır. Bu, Dasein ("orada olmak")* temel gerçekliğini yakalamaya izin veren zamandır ve insan varlığı onunla tanımlanır. Demek ki onun, varlığı sunma *(reichen),* onu yaklaşılabilir ve yararlanılabilir[21] kılma yetisi dikkate değer bir niteliğidir. Bu, zamanın "konuk etme"[22] işlevidir.

Görülüyor ki zamansallık *(Zeitlichkeit)* basit bir zincirleme *(Abfolgichkeit),* "zaman içerisinde"[23] sıradan bir kronolojik uç uca ekleme işlemine indirgenemez. "Çağ" kelimesi Grekçe kökenindeki *(epoché)* anlamında ele alınmalıdır" diye anımsatır Heidegger. Onun, zamanın akışı içinde –ne denli hayranlık uyandırıcı olursa olsun[24]– basit bir aşama değil, fakat "bakışları üzerinde tutan" bir durak olduğunu öğrenmek için böyle davranmak zorundayız. Ancak, "aslından farklılaşmış" bir zamanın tek yönlü akışını fazlasıyla aşan zamanın ontolojik birliği, gelecekle ayrıcalıklı bir ilişkiyi[25] sürdürür. Bu geleceğin atası Heideggerci zamansallığın *(Zeitigung)* kalbindedir.

Bu felsefi varyasyonlar kadar antropolojinin katkıları da insanlık durumu ile zamansallık arasındaki ilişkiyi aydınlatabilir. Zaman, bir *temel toplumsal bağdır* demiştir Bachelard. Ve bu, insan evriminin şafağından bu yana böyledir. Ön-insanı diğer büyük primatlardan ayıran zaman sezgisinin –toplumsal paleopsikoloji araştırmaları seyrek olmakla birlikte– *insanlaşma* sürecinde çok büyük bir yer tuttuğu olası bir düşüncedir. Hayvanlarda zaman kavramı olmadığı söyleniyor.

---

20. *Sorular – IV*, s.18.
21. *Sorular –IV* ün Fransızca baskısında çevirmen François Feider, bu "zamanın kullanıma sunumu" söylemini, kendisinin eski Fransızca "porriger" fiilinden yola çıkarak oluşturduğu *porrection* (sunu) sözcüğüne indirgemeyi önermişti. Buradan, "zamanın sunuluşu" kavramı, okuyucu için daha şaşırtıcı olacaktı.
22. Zamanın konuk etme işlevi üstüne, karşılaştırma için: *Sorular – IV,* s. 35.
23. *Varlık ve Zaman*, Vézin çevirisi, Paris, 1986, s. 389.
24. "Duraklar" denebilecek dönemler üstüne, *Sorular –IV*, s.24.
25. Heidegger, "Gelecek, diyor, kökensel ve aslına uygun zamansallığın ilkel bir işlevidir." *Varlık ve Zaman*, Martineau çevirisi, Vézine çevirisinin s.389'u olacak.

Dahası, bizim "akrabalarımız" olan maymunlar da sürekli bir şimdiki zamanda yaşarlar. İnsanın zaman duygusunu kazanması, onun, teknik yetilerini de ayakta ya da uykuda olma durumuna göre değerlendirmesini zorunlu kılmıştır: *Homo erektus* da *homo faber* gibi bir *homo temporalis* (zaman insanı) idi. Bunlarda, ölü gömme ve cenaze töreni uygulamalarının (M.Ö. 100.000) ve yemekleri depolama yetilerinin (M.Ö. 15.000) olduğu kanıtlanmıştır. Batıda bunu önceleyen "neolitik" devrimi görüyoruz. Burada da, hayvanların bulunduğu bir çevrede kayalara çizilmiş yüzler, sürekli biçimde yinelenmiştir (M.Ö. 15.000). Ayrıca, eskilikleri oranında, "geleceklerini güvence altına almak" için alet yaptıkları da bilinmektedir. *Homo sapiens*'in bilgisi, zamanın süresi içinde[26] açılıyordu. Şurası çok doğal ki en eski uygarlıklar, en eski toplumlar bir zaman kültürü üzerinde çalışmışlardır. Bu kültür, aynı zamanda güçlü simgesel gösterimlerden ve karmaşık günlük uygulamalardan oluşmuştur.

Yılın aylarının ve günün saatlerinin geri gelişine son kertede bağımlı olan bu tarım toplumlarında, dönemsel yaklaşım, ortak niteliğini korumuştur. Ancak bu, noktasal olayların sürekliliğiyle birlikte var olmuştur. Bugün bile Melanezya* takvimi Hint yer elmasının törensel tarımında peşpeşe yapılan işlemlere dayanır. Öte yandan doğumların, evlenmelerin ve yas dönemlerinin[27] diğerleri kadar törensel olmayan "sıcak" zamansallığına (Jean-Marie Tjibaou) da yer verir. Edward E. Evans, Sudan Nuerleri'nin** hem mevsimlik tarım işlerinin

---

26. Bu derin düşünceler Dr. André Bourguignon'a ve *L'homme imprévu, histoire naturelle de l'homme* [*Öngörülemeyen* İnsan, İnsanın Doğal Tarihi], (Paris, 1989) isimli yapıtına çok şey borçludurlar.

* Melanezya: Güney Pasifik adalarıyla kuzey-doğu Avustralya'yı kapsayan bölge. (ç.n.)

27. Alban Bensa'nın, özellikle Jean-Marie Tjibaou'nun Melaneziyen antropolojisine ilişkin araştırmaları tabanında yürüttüğü haberleşmeler.

** Nuerler: Sudan'da yaşayan 11.500.000 dolaylarında nüfuslu Nil halkı. Bölümsel bir soysop örgütlenmeleri vardır. Çiftçilik ve hayvancılıkla geçinirler. Eşitlikçidirler. YereL soysop bölümünün en yaşlısı dışında hiçbir otorite tanımazlar. (ç.n.)

"ekolojik zamanını", hem de aileye ilişkin, kültürel, hiç olmazsa askeri[28] olayların "yapısal zamanını" bildiklerini söylemiştir.

Dini olmayan günlük zaman, yalnızca göreceli ve peş peşedir. Fakat "geleneksel" toplumların onlardan çok zengin bir tablo çıkardığı bayramlar ve törenler, sonsuz ve sınırsız Büyük Zamana, başlangıçların ve yeniden başlangıçların masalımsı zamanına yazılmıştır. Çin imparatoru, her yıl ilkbahar çiftinin ilk karığını kendisi sürer. Bu ikili zamansallıktan, –çok az Kartezyen bir girişim aracılığıyla– zamandışı bir ilkel zaman ve günlük yaşamın, onun düşlerinin, öngörülerinin ve seçimlerinin tanık zamanı arasındaki birlik olan Avustralya yerlilerinin mitik "düş zamanları" *(tjukurpa),* belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Ancak, "endüstriyel olmayan" toplumların aynı zamanda dönemsel ikili zamanı, oluşa da, evrimci süreye de yer verir. Kanaklarda* sözlü gelenek, kabilelerin eski göçlerini ve atalaların soy zincirini anlatmayı sürdürmüş ve sürdürmeye devam etmektedir.

Çok özgün, oluşa çok bağlı bir örnek de Surinam'da kaçak köle olan "Marron"ların 17. ve 18. yüzyıllarda kurduğu asi cumhuriyeti temel alan Saramaka** halkının zamansallığıdır. Bu başkaldırılar, "İlk Zamanlar" olarak kutsanmakla birlikte, siyasal değerlerin sıralanmasında da önde gelirler ve bu sıralama, kesin olarak (belki Afrikalılığın mitik çağına kadar uzanacak) çizgisel kronolojiye göre yapılmaz. Bununla birlikte, bizim üniversitelerimizin kronolojisine göre "modern" sayılan bu Birinci Zamanlar, Saramakaların tarihsel kimliklerinin temel başvuru öğesi, onların toplumsal çimentosudur.[29]

---

28. Edward E.Evans-Pritchard, *Les Nuers* [Nuerler], Paris, 1968.

* Kanaklar: Yeni Kaledonya ve Malezya'da yaşayan az sayıdaki yerli halk. Anaerkil (aile, yaşam) ve ataerkil (toplumsal örgütlenme) bir toplum oluştururlar. (ç.n.)

** Saramaka: Surinam'da (Güney Amerika'da Hollanda sömürgesi) ırmağın geçtiği bölge. (ç.n.)

29. Richard Price, *Les premiers temps, la conception de l'histoire des Marrons Saramaka* [Birinci Zamanlar, Saramaka Marronlarında Tarih Kavramı], Paris, 1994

Öyleyse, endüstri-öncesi toplumlar, zamanı yumuşak ve akışkan bir model üzerinden yaşamak için bir yaşam sanatı geliştirmişlerdi. Jean-Marie Tjibaou, buna "zamanda olmak" demeyi seviyordu. Bu, Heidegger'in ortaya attığı ve Tjibaou'nun habersiz olduğu zamanın "konukluk işlevi" biçimindeki yazınsal formülden çok daha çarpıcıdır. Örneğin, uyum için gerekli süreye, Beyazların yaptığı gibi onu önceden belirlenmiş erimler içine kapatmaksızın –kaldı ki bundan dolayı o da onları şaşırtır– saygı duyulur. Afrikalının zamanına gelince, bir danışma zamanıdır ve zamanın bir bölümünü oluşturan da yalnızca insandır, başkası değil. Çin'e gelelim; burada da halk, çizgisel olmayan zamanlılık zincirlerinin güdümündedir ve onun eylemli birleştiriciliğine saygı duymak zorundadır... "gerekli zaman"[30] konusunda çetin bir pazarlık. Bu, Çin'e özgü zamanı kullanma sanatı, taocu *wu-wei* ile (devinmemek) en uç noktasına varır. Ancak bu, kesinlikle edilgen bir kenarda durma değildir. Tersine, bize, sürekli yeni oluşumlarla yeni uzgörüler açmaya yetkin bir zaman akışı içinde, ama o zamanın gelişini beklemesini bilerek, her tür düşüncesizce işe karışma girişiminden sakınmayı öğütler.

Ne denli kestirmeden gitseler ve dağınık olsalar da, bu birkaç bilgi, batı zamanını göreceli kılmakta bize yardım etmektedir. "Yerli" zamanlar, egzotik ülkelere karşı duyulan merak gibi değildir. Bunları özellikle yüceltmemiz, putlaştırmamız gerekmiyorsa da, düşüncenin ve toplumsal yaşamın, iktidarın bir *niteliğini* simgeledikleri yadsınamaz.

Özellikle oluş zamanını, doğanın uyumluluklarını, toplumsal deneyim zamanını, simge ya da en azından düş zamanını açıklamakta bize belli bir yetkinlik sunarlar. Böylece, sürenin zamanı ile bizim batılı toplumlarımızın uygulamalı zamanı arasındaki ayrılma da yeniden ve açıkça ortaya çıkar. Uzun zamanlar boyunca "modern" zamansallığın gerilimlerinden yoksun bırakılmış bulunan öteki toplumlar ise ne eskiden, ne de şimdi –hiç olmazsa bizim kadar– ne zamanın sataşmasına

30. Marianne Bruguière –Bastid, a.g.e.

uğradılar, ne de tümüyle onun yetimi oldular. Onlar bizi, zamana karşıdan bakmaya çağırıyorlar.

Bütün insan toplumları –bizimkiler de, bizden çok uzakta olanlar da– zamanın deneyimine sahip olmuş ve zamanın kaygısını duymuştur. Bu, zamanın *anlaşılmazlığına* karşın ve Paul Ricœur'ün[31] formülüyle, onun çok *anlamlılığına (polysémi)*, anlamlarının bolluğuna ve çoklu yan anlamlarına uygun bir yolda olmuştur. Uzun bir *zaman süresinden,* bir zaman *akışından,* bir zamansal *akımdan*, *zamanın uyumluluklarından* ve *çevrimlerinden*, anların *peşpeşeliğinden*, *dönemlerinden* ve *çağlarından* söz ettiğimiz zaman… kastedilen hep aynı zaman mıdır? Yine, bu terminolojik envanter, her dilde özel bir birleştiriciyle mi düzenleniyor! İngilizcedeki *term* (deyim), *age* (çağ), *time* (zaman), *stage* (dönem), *while* (sırasında), *opportunity* (fırsat), *moment* (an) sözcüklerinin nüansları, onların Fransızca karşılıklarıyla tam örtüşmezler. Almancadaki *Erlebnis* sözcüğü, Fransızca'nın "vécu temporel" (zamanda yaşanmış, zamanın deneyimi) deyiminden çok daha zengindir ve bizim "temporalité" (zamansallık) deyimimiz, Almancadaki *Zeitlichkeit* (zamanda olma biçimi) ya da *Zeitigung* (zamana demir atma) ile aynı kuvvette değildir.

Bizim zaman ve onun bütün "girişlerinin" dağılımında yüz yüze gelmemiz, fizyo-kozmik tarafsız ve soyut zaman ile doğal ekosistemlerin yavaş zamanının, toplumsal yaşamda deneyimlenen zamanın, tekniğe ya da kazanç hesaplarına dayalı parametre-zamanın, oluşun tarihleştirilmiş zamanının, içsel bir öznelliğin ruhsal-duygusal zamanının görünümleri arasında var olabilecek bir ilke birliğini de sorgulamamız gerekiyor. Georges Gurvith[32] gibi bazıları, bu dağılım görüşünü paylaşır görünseler de diğerleri, zamanın birliği üzerinde direniyorlar. Araştırmamız ve yeni bir zaman kültürü oluşturma yolundaki tutkumuz, kuşkusuz bizi bu sonunculara başvurmaya gö-

---

31. Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı*, cilt III'ün sonuç bölümü.
32. Sorbonne'daki kursunda, *La multiplicité des temps sociaux* [Toplumsal Zamanların Çoğulculuğu], Paris, 1961.

türüyor. Zamanın bölünmezliği üstünde ayak direyen aynı filozofların, yapıtlarını ve yaşamlarını yurttaşlık kalkanının altında doğru yerine koymaları önemsenmeyecek bir durum değildir. Zamanı "kuşatıcı evrensel" diye tanımlayan Vladimir Jankélévitch[33] de, "antik bilgelik, zamanın bizi kuşattığını, okyanus-nehir gibi bizi çevrelediğini biliyordu"[34] diyen ve "Biz hep zaman diyoruz, oysa yalnız tek bir zaman vardır" diye ekleyen Paul Ricœur de zamandan esinlenen *tümelliği* doğrulamıştır. Başlangıç zamanının bu tümelliğinin yankısı ise büyük ikiyatrist Eugène Minkovski olmuştur. O, "zaman nasıl benim kendi oluşumumu kucaklıyorsa tüm evreninkini de öyle kucaklıyor [.....] Heraklitos'un *panta rei* (her şey akar...) söylemi, ayrık duran birimlerin çoğulluğunu değil, fakat bir *tüm ilkel*'i (başlangıcı) belirtir"[35] demiştir.

Yurttaş, bu ana birlik ilkesinin yalnızca zamanın çeşitli "girişlerini" (fiziksel, toplumsal, ruhsal, tarihsel) birbirine bağlama olgusunu değil, fakat bunların geçmiş, şimdiki zaman, gelecekten oluşan üç temel tözünü de dikkate almak zorundadır. Daha iyisi bulunmadığından, bunları üç "an"ın (uzayın üç boyutuyla hiçbir benzerlikleri bulunmamasına karşın), zamanın üç "boyutu" diye adlandırma alışkanlığı vardır: Ta ki bizi birdenbire bunların karşılıklı ilişkileri üzerinde tartışmaya sokan Martin Heidegger'in, daha net bir tabirle, zamanın *esrimelerini* (*ek-stases*) görme önerisine dek. Heidegger için şimdiki zaman, olmuş-zaman (geçmiş) ve gelecekteki (gelecek), "kendisi-dışındaki oluşu" (l'être-hors-de-soi=*ek-statikon*) gerçekleştiren "kısa zaman süreleridir" (échappée).[36] Şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek yalnızca basit aşama dilimleri olmaktan uzaktırlar, demiştir; bunlar, kendiliğinden bir "eş-kaynaklılık"

---

33. *L'irréversible et la nostalgie* [Tersinir olmayan ve Geçmişe Özlem], (Paris, 1974).
34. *Zaman ve Anlatı*, cilt III, s.32; zaman-okyanus benzetmesi Aristoteles'de de vardı.
35. Eugène Minkovski, *Le temps vécu* [Yaşanmış Zaman], Paris, yeni baskı 1995, s.16-17.
36. *Varlık ve Zaman*, [350] (Martineau çevirisindeki paragraflarına göre).

(co-originarité=*Gleich-ursprünglichkeit*) aracıyla birbirlerine bağlıdır.[37] Ve "zamanın özelliğini", yani özgün zamanı yapan onların karşılıklı "gerilim oyunudur" *(eigentlich)*.[38]

Bu çözümlemenin zenginliğini yakalamak için felsefe kuramının incelikleriyle yakınlaşmaya hiç gerek yok. Burada doğrulanan, sürenin bölünmez birliğidir. Üç zaman ek-stasesi, pozitivistlerin anladığı gibi, mekanik bir zincirleme süreci içinde, zaman üzerine dışından çakılmış levhalar değildir. Onlar, hem zamanın yapısına, hem de insanlık durumuna sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, çağdaş toplumun tüm devinimi bu üç ek-stase arasındaki temel bağı koparma eğilimindedir ve tarihsel "yapıbozum" görüşüne katılarak, bu kopmayı kutlamaktan kıvanç duyarlar. Bu, aynı zamanda şimdiki zamanla gelecek (ve geçmiş) arasındaki tümleyici birlik ve onların karşılıklı "gerilim oyunu" üzerinde ayak direyen Hans Jonas'ın[39] sorumluluk-ilkesi görüşünün gücünü gösterir.

Ek-stase deyimi, yavaş yavaş yurttaşlık hakkını kazanmaktadır ve biraz teknik görünse de, burada kullanılacaktır. Üç ekstase'nin birliğini ortaya koyduktan sonra, onların özeliklerini incelemek gerekir.

Geçmiş, bu üçlünün, süre içindeki önceden düzenlenmiş açılımı ile en iyi biçimde doğrulanmış olan en somutudur. O, *geçti*. Péguy, *Clio*'sunda, "Zaman geçiyor denildiğinde her şey söylenmiştir" demiştir. Ancak, Heidegger, önemli bir belirsizliği de ortaya koymuştur: "O, zaman"ın olaylarına geri dönülmez biçimde ilişkindir, ancak, hâlâ şimdimizin bir parçasını oluşturmaktadır, eski Yunanistan örenleri gibi "el altındadır"[40] *(Vorhanden)*. Bu ikilik, bilgi alanı olarak tarihsel bilgiyi kurar.

Buna karşılık, gelecek de kendi ilkesi içinde açıktır ve zamanın tüm devinimi ona doğru odaklanır. Nietzsche, "gelecek, geçmiş kadar şimdiki zamanın da bir durumudur" der.

---

37. A.g.e. [329].
38. *Sorular -IV*, s.34
39. Aşağıda, "Aradeyiş IV" de, Hans Jonas'a göre "Sorumluluk-ilkesi"nin zamansal erekleri daha dizgeli olarak incelenecek.
40. *Varlık ve Zaman*, Martineau çevirisi, Vézine çevirisinde s.443 olacak.

"[.....] Olmak zorunda olanla oluşu şaşmayacak olan, o varlığın temelidir."[41] Eugène Minkovski'ye gelince, bu bağlamda bir çelişki olarak geleceğin, "zamanın temel noktalarının en kararlısı olduğunu" söyler. O, uzamdan, güçten, büyüklükten oluşmuş bir çevrendir ve "yalnız önümüzde uzayacak bir doğru çizgi değildir"[42] der. Aynı zamanda derleyen ve acı veren bu çevren, *gelecekçiliğin* alanı, her toplum projesinin ve her demokratik çekişmenin büyük ereğidir. Gelecek, zamanın belli başlı siyasal görünümüdür ve bizim umut etme yetimizi yaratan odur. Geçmiş-şimdiki zaman ilişkisi ne denli dikenli ve ne denli karmaşık olursa olsun –her tarihçi söyleminin ona dayandığı görülecektir– bu ilişki yerini, şimdiki zaman-gelecek ilişkisinin siyasal önemine bırakır.

Sonuç olarak, denebilir ki şimdiki zamanın durumu çok tekildir. Geçmiş ve geleceğin birleşme noktasında, hem son hem de yeniden açılım alanları vardır. Eski stoacılara göre "tüm zamanların bir noktada kesişmesi" *(omnium temporum in unum collatio)*[43] işte bu noktada gerçekleşir. Bu nokta, "eksenel ve doğurgan"[44] bir koruyuculuğu, dilbilgisi uzmanlarının fiillerin "şimdiki zamanı"nı onunla tanımladıkları ışıklı formülü elinde tutar. Ancak, onun dağarcığı çok daha geneldir. Zaman ekseni üzerinde basit bir işaret noktası olmaktan öte, bizimle "karşılaşmaya gelir" der Heidegger. Bu, Almancadaki *Gegenwart*[45] deyiminin karşılığıdır. Onun siyasal yetileri de çok dikkate değerdir; değil mi ki o, *praxis*'in (uygulamanın), birlikte eylem'in zamansal alanıdır. Öyleyse o, bu bağlamda, içerik açısından olduğu kadar uzgörü açısından da *anlam* potansiyeliyle yüklüdür. İşte bunun içindir ki, zamanın siyasal hedefleri üzerine olan derin düşünce, şimdiki zamanın yakalanamaz

---

41. *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'ye önsöz.
42. Eugène Minkovski, a.g.e., s.74-75.
43. Giorgio Agamben, a.g.e., s.126
44. Émile Benvéniste, *Problémes de linguistique générale* [Genel Dilbilim Sorunları], Paris, 1967 (A. Fernandez Zoila, Ville-Évrard Kolokyumu'nda söz konusu etti: "Le temps humain et l'histoire" [İnsansal ve tarih öykücülüğünün zamanı], *Temps, Mémoire, Chaos* [Zaman, Bellek, Kargaşa], Paris, 1993).
45. *Sorular –IV*, s. 29.

niteliği konusunda, Aziz Augustinus'un saldırıları karşısında korkuya kapılmamalıdır. Toplumların olduğu gibi kişilerin siyasal yetkinliklerini irdelerken de Benjamin'in, şimdiki zaman için kullandığı *geçiş* tanımına dayanmak zorunda değil miyiz? Aynı dönemde yaşayan ancak *Pasajlar (Passages)* yazarıyla gerçek bir tanışıklığı olmayan Minkovski de şimdiki zamanı *yayla'ya (plateau)* benzetir. "İnsan, orada erinç içinde olduğunu duyumsar", o "ölçülebilir zamanın küçük bir dilim"inden[46] çok daha fazla bir şeydir" der.

Böylece geçmişi, şimdiki zamanı, geleceği ve dolayısıyla bunların karşılıklı etkileşimini incelerken zamanın bu üçlü bölünmesinde, uzayınkine göre özgün olan her şeyi yeniden gözlemliyoruz. Genişlik, yükseklik ve derinlik eşyanın yalnızca nesnel nitelikleridir; bunlar "düz" ve tarafsızdırlar. Oysa geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, bilinçle yüklüdür. Aslında, yalnızca bilimsel bilginin "katı" alanıyla yetinseydik, zamanın akışını değerlendirmede fizikçilerin ve biyologların yaptığı gibi, önce-sonra ikilisi bize yetecekti. Ancak insan gözlemi ve insan düşüncesi bir üçüncü deyimi, şimdiki zamanı işin içine sokuyor. Bundan ötürüdür ki insan bilincine karşı önlemlerini alan şimdiki zaman, zamana üçlü yapısını verir. Bundan dolayı da uzayın boyutlarından hiçbiri, bu "eksenel ve doğurgan" yapıdan yararlanamaz. Bu konularda, şimdiki zaman, "zamanda bir gediktir" diyordu Hannah Arendt;[47] o, olayın zamanını, tam onun olayla düğümlendiği süre içinde keser.

Zamanın bölünmezliği, bu üç ek-stase durumunun karşılıklı uyumunun ötesinde, toplumsal yaşamda hem teknik hem de yönetsel olan tümelliği içinde açıklanır.

Homo sapiens, aynı zamanda *homo faber*dir de. Aristoteles, daha o zamandan, zamanın, çerçeve ve "kılıf" olarak derin birliğini doğrulamak için, onun teknik ölçüm ve karşılaştırma araçlarının evrimiyle felsefi bilgilerin evriminin birbirine bağlı olduğunu söylemiştir. Orada, hem dünyanın hem de insanın

46. Eugène Minkovski, a.g.e., s. 32.
47. *La crise de la culture*'a [Kültür Bunalımı] giriş yazısı, Paris, 1972.

geleceği yazılıdır, demiştir. "Uzaklaşan" saat ve minyatürize saat aracıyla su saatinden ve güneş kadranından sıvı kristalli elektronik kadrana geçerken, bu yüksek sanat ürünü makineler, kozmik devinimin insan yaşamı alanına kaydedilmesini yönetirler. Öte yandan bunlar, hem çalışma hem de dinlence dönemlerinde, toplumsal zamanın görünümleri, en azından aktif temsilcileri olmuşlardır. Onun geri dönüşsüz akışını maddeleştirirler. Bununla birlikte, en gizli zamanımızın, gelip geçici sevinçlerinde olduğu gibi kuruntulu bekleyişlerinde de gerçek arkadaşıdırlar. David Landes'in[48] deyimiyle bu "zaman-bekçileri", çoklu-değerlilikleri içinde, şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek arasındaki birliği mühürler. Bunlar zamansallığın avadanlıkları, zamanın birleştiricileridirler.

Zamanı denetlemek, bir başka mekanizmanın, uyumlaştırılmış çarkları, ölçeklendirilmiş düzenekleri ve erimleriyle devletin de tutkusudur. Devlet Çin'deki ve Mısır'daki ilk görünüşlerinden bu yana, yani beş bin yıldan fazla bir zamandır, insanlar ve zaman üzerindeki gücünü birleştirmiştir. Teknik düzlemde o, gündüz ve gecenin bölümlerini, ayların ve mevsimlerin takvimini ve "çağlara" göre yılların sayılmasını denetler. Avrupa'nın monarşik devletleri iki yüzyıl içinde, birbiri ardınca, 1589'da Papa'nın astronomlarınca tanımlanan gregoryen takvime katılmışlardır; ancak Rusya 1917 Devrimi'ni beklemiştir. 1793'de Fransa'da, 1912'de Çin'de olduğu gibi, Birleşik Devletler'de de cumhuriyetçiler, geçici "devrimci" takvimler önermiştir.

Devletlerin, "evrensel zaman"ı kurduklarını gittikçe daha belirgin biçimde gördüğümüz küreselleşme çağımızda da, aralarında bu konuda bir uyum vardır. Politik düzlemde, zamanın sıkı düzeni, devletin egemenlik hakları alanına girer. Her Fransız lise öğrencisine, saat başı verilen bilgilerin öğrettiği Napoléon'un keyfi yönetimi, anlamca çok ağırdır. Jules

48. David Landes, *L'heures qu'il est, les horloges, le temps et la fondation du monde moderne* [Olduğu Biçimiyle Zaman, Duvar Saatleri, Zaman*ın Ölçüsü* ve Modern Dünyanın Temeli], Paris, 1987.

Ferry'nin istencinin açıkça belli olduğu laik-eğitim sayesinde kentli gençlerin "beynine" günün katı bir şekilde yapılanması ve güçlü zaman çizelgesiyle fabrikanın zamansallığı çakılmıştır.[49] Burada da toplumsal bellek alanını, yıldönümü ve anma toplantılarıyla saptırarak düzenleyen –bu konuya yeniden dönülecek– yine devlettir. Onun otoritesi, zaman süresi üzerinde hak isteminde bulunmaktadır. Burada –Hitlercilerin "bin yıllık Reich" diye yaydıkları ölçüde kabaca olmasa bile– bu çoklu gösteriler arasında, uygulamalı zamanla insan evriminin arasındaki bağın denetleyicisi olarak devletin "zamansal" iktidarı kastedilmektedir. Çünkü takvimin, geçmiş kadar geleceği de düzenleme işlevi yanında, yalnızca geçmişi özetleme değil, bir öngörü işlevi de vardır.

Genelliği ve evrenselliği içinde zaman, *tek yönlülüğü* ile gerçekleşir. Daha doğrusu, Jankélévitch'in deyişiyle "zamanın tek yönlülüğü diğer niteliklerinden bir tanesi değil, zamanın öz zamansallığıdır.[50] Bu tek yönlülük niteliği aynı güçle kozmozun astronomik zamanını, yaşamın biyolojik zamanını, oluşun tarihsel zamanını, her bireyin doğumundan ölümüne kadar içsel ve doğrudan deneyim sahibi olduğu kişisel zamanı tanımlar.

Kum saati –ki 14. yüzyılda batıda Büyük Veba Salgını'nın yargılarıyla "ölüler dansı"nın uğursuz lirizmi arasında ortaya çıkması rastlantısal değildir– bu tek yönlülüğün kusursuz ve canlı bir anlatımıdır. Onun teknik sıradanlığı, felsefi kuvvetini de ortaya koyar: Kumun ve zamanın devinimi, geçmişin konisinden geleceğin ters dönmüş konisine doğru –şimdiki zamanın dar ancak çevrelenemez şişe ağzından geçerek– geri dönüşü olmayan bir akıştır. Acımasız Yaşlı-Zamanın, sol omuzunda tırpanı ve sağ elinde yukarda tuttuğu kum saatiyle bu kervanın başında yürüdüğü bilinen bir şeydir.

Bundan beş yüzyıl sonra Chateaubriand, "Bu *Anılar*" demiştir, "benim için, geçen yıllarımla dolduğu ölçüde yaşa-

49. *Lettre aux instituteurs de France* [Fransız Eğitimcilerine Mektup].
50. *L'irréversible et la nostalgie* [Tersinir Olmayan ve Geçmişe Özlem], s.5.

mından dökülen tozları sayan bir kum saatinin alt küresini simgeler. Kumun tümü geçtiği zaman camdan duvar saatime geri dönmeyeceğim."[51] Ama öte yandan da *Mezar-ötesinden Hatıralar*'ın yazılışı onu, düşüncede de olsa, "akıp gitmiş" yılları yeniden bulmak için acımasızca dökülen kuma geri döndürmüştür. Bu demektir ki, insan zamanı, bu tek yönlülükten fiziksel ya da biyolojik zamanla aynı ölçüde etkilenmiş ve bununla birlikte daha önceden inandırılmışsa, işlevsel olarak *çift yönlüdür*. Bizim zihnimiz onu, beklentinin ve deneyimin ışığında, hem kaynak hem de akıntı yönünde düşünebilir. Bu, açıkça, üçüncü ek-stase olarak şimdiki zamanın ortaya çıkardığı birbirine zıt iki atılımdan kurtulmuş bir alanda olur. Psikanalitiğe ilişkin tüm girişim şu gerçek üzerine kuruludur: Eğer zaman nehri sürekli olarak hep aynı yönde akıyorsa, biz hiç olmazsa zihnimizde, çocukluğumuza geri dönebiliriz.

İnsan zamansallığının bu geri dönüşsüz ama bilinçle yüklü olduğu için iki yönlü özgünlüğü, zaman felsefesinin diğer binlerce sorununu da aydınlatabilir; bu başlık altında bizim siyasal düşüncemizi de ilgilendirir. Bu, Husserl'e[52] göre zamanın kurduğu çifte *özdeşlik* ve *başka*lık ilişkisidir. Varlığın kişiselliği ölçüsünde toplumsal da olan sürekliliği ve derin özdeşliği, zamanın süresi içinde gerçekleşir. Bununla birlikte bu varlık, zamanın akışı içinde dönüşür, bir başkası olur. Bu, zamanın, şimdiki zaman –geçmiş ilişkisiyle şimdiki zaman– ile gelecek ilişkisini, anıştırmayla gelecekçiliği düğümleyen çift yönlü niteliğidir. Bizim, "oluş"umuz üstündeki egemenlik yetimiz, bu etmenlerin, birbirinin kefili konumunda referans düzlemleri olma durumlarıyla orantılıdır.

Demek ki insan zamansallığı bilinçle yüklüdür. Aristoteles daha o zamandan, o, kaynağını "ruhun gücünden" alır der. Fiziksel zamana ve öteki canlıların zamanına göre derin bir özgünlüğe sahip, ama bizim durumumuzun *sonluluğuna*

---

51. *Mezar ötesinden Anılar*, kitap IV, bölüm 10.
52. Edmund Husserl, İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine , Paris, 1991.

(finitude), yani kafamızdan kovsak da acı bilincini içimizde taşıdığımız ölüm düşüncesine bağlanmaması olanaksız bir olgudur. Böylece her birimizin, kendi öz yaşamının hem açık çevreni hem de kapalı sınırı olarak, zamanla doğrudan bir deneyimi vardır. Minkovski "aynı adımla geleceğe ve ölüme doğru yürüyoruz" der: Bu dinamik ikilik bir bölümümüzü "yükselmeye zorlarken, bir bölümümüzü de aşağı doğru bastırıyor."[53]

Fraser,[54] insanın bu sonluluğuna karşılık olarak, umutsuz ama yaratıcı bir sıçramayla, "ölümle soluk aldırmayan bir pazarlıkla", zamanı, bu kez belirsiz olan uzgörüsü içinde düşünmeyi başarırız, der. Gizlice, geleceği *kestirme* yeteneğimizin, yaşamımızı ölümümüzden sonra da sürdürmemize izin vermesini, vermek zorunda olmasını bekleriz. Bunu, daha ölümle tanışmadan önce isteriz. Yine çok açık biçimde Heidegger, geleceğin primatı, ölümün atasından türer, diye tanımlayabileceğimiz görüşü üzerinde diretir. *Varlık ve Zaman'ın* bizim derin düşüncelerimizle ilişkisi ne denli zengin olursa olsun, burada onun sınırlarına rastlarız. Ölümün anlamıyla geleceğin anlamının birbiriyle karıştırılmasına ancak bireysel, en azından bireyci bir çerçevede karşı çıkılabilir. Eğer zamanı, insanların toplumsal dayanışma açısından ve bizden sonra gelecek kuşaklar yönünde düşünürsek gelecek, bireysel ölümden sonraki ortak yaşam olarak, yaşam çevreni olarak, doğrulanır.

Belki de Tarih'in –burada onu geçmişin profesyonelce yapılmış bir özeti değil, insan oluşunun çevreni olarak göz önüne alıyoruz– sonuncu işlevi budur. Giorgio Agamben,[55] tarihi, *zamanın yıkımına karşı bir direnç* olarak tanımlar. Ricœur[56] ise güçlü bir söylemle, tarih der, anlatı filozofu tarafından "ortak tekiller" diye adlandırılan halk, ulus, devlet ve sınıf gibi kavramlar yardımıyla "kadavraların üzerinden atlar." O, her

53. A.g.e., s. 128 ve 130.
54. *Time, the Familiar Stranger* [Zaman, Bu Yabancı Yakınımız], s. 329.
55. A.g.e., s. 116.
56. *Zaman ve Anlatı*, cilt III, s. 209.

bireyin (karşı konulmaz biçimde) kendisinde taşıdığı kangren tohumlarına karşı *ortak* bir panzehir gibidir.

Gelecek kaygısı, böylece, ölüme doğru gidişin en yüksek dengeleyicisidir. Ancak, eğer bu çelişki karşısında gizlenirsek, eğer adı konmamış sonluluğumuzun korkusuyla geri çekilirsek, bu insan oluş yozlaşır, yaşlanmanın bayağı korkusuyla değersizleşir. Bundan sonra o, artık yalnızca –daha önce kişisel zamanın tuzakları bağlamında belirtildiği gibi– bir yaşama sanatının hak edilmemiş soyluluğuna taşınmış, hedonist bir "serbest zaman" tüketimidir. Artık "bütçe-zamanların" çekingen ve alaycı kestirimlerinin üzerine katlanılır, hemen şimdinin ve anlık'ın içine savuşulur. Orwell'in aşağıladığı "sürekli gençleştirme"ye tutunulur. Kısaca, "karşı-oluş"un içine kapanılır.

Zaman felsefeleri ve zaman kültürleri ne denli çeşitli olursa olsunlar, bizim zamansallık anlamımızı düzenleyen iki ana kopuşu gözden uzak tutamazlar.

Bu kopuşlardan birincisi, çizgisel ve yönlendirilmiş Yahudi-Hıristiyan zamanı, zamanın mitik ve çevrimsel eski görünümlerini bıraktığında gerçekleşmiştir. Yeni bir nitelik taşıyan bu zaman, geleceğin primatını olumladığından, daha o zamandan, zaman akışının bugün de aynı gözle gördüğümüz tek yönlü devinimine olumlu bir özdeşliği gerçekleştirmiştir. Ama bu, bulgulanmış bir zamandır ve insan oluşunun yerine tamgüçlü bir Tanrıyı koymuştur.

İkinci kopuş, toplumların bundan böyle kendi öz uğraşları olacak bir "gelişme"ye yükseldiklerini bildiren Aydınlanma Çağı'nın filozoflarıyla gelmiştir. Ancak bu, –büyük bir açmaz olarak– önce-sonra sorunu olmuştur. Yalnız onlara anlam üreticileri olarak bakılmıştır. Böylece, yeni bir *doğru yaşam (viva recta)*, Aziz Augustinus'unkinin yerini almıştır. Ancak bu da aynı kertede çizgisel, aynı kertede katı olmak tehlikelerini taşımıştır: Kendiliğinden pozitist gelişmenin, onun mekanik sonuçlarının hem aldatıcı hem de devinimsiz sahte kesinliklerinin tehlikesini... Tarihi, zaman dilimlerine ayırma işlemi,

bir "kendini-meşrulaştıran (auto-légitimant)" durumuna gelir. Hannah Arendt'in deyimiyle "daha önce hiç sahip olmadığı bir öneme ve soyluluğa"[57] yükseltilir.

Aydınlanmacıların gerçekleştirdikleri "insan oluşunun laikleştirilmesi" belki de işin sonu değil, ancak bir yarım-kopuş, yarı yolda kalmış bir kopuştur. Onun, Augustinus zamanlılığına göre aslına uygun bir kurtuluşu ortaya koyduğu, insan zihnine kendi oluşunun yükünü geri verdiği kesin. Ancak, kutsal düzlemin mutlağı, yerini bu kez de kendileri de mutlak olan zamansal etkinliklere bırakır: Kendi kendisine yetecek bir meşruiyet katına yükseltilmiş olan sürekli, tanımlanmamış bir kendiliğinden gelişme. Bunun içinde akıl, bilim, daha sonra işçi sınıfı gibi tarihsel öğelerin çevirmenliği ve tarihin kendisi vardır.

Üçüncü bin yılın şafağında gezegenimizde birbiriyle yarışırcasına bollaşan karışıklıkların tanıklık ettiği, pozitivist gelişmeden doğan bu başarısızlıklar karşısında kendimizi, bir üçüncü kopuş, bir "üçüncü tür" saldırı üzerinde sorgulamamız gerekmiyor mu? Bu kopuş, belki de ancak öncellerinin kendi zamanlarında olduğu ölçüde köktenci olacaktı: Tabii, Hıristiyanların yönlendirilmiş zamanının çevrimsel söylencelere ve Aydınlanmacılarınkinin Augustinus'un kutsal düzlemdeki zamanına oranı ölçüsünde... Bizim, insan oluşunun, kolayca saptırılabildiği rastlantıların ve sarsıntıların keskin bilinci üzerine kurulmuş olduğu besbelli aktif bir sorumluluk zamansallığı üzerine derin derin düşünmemiz gerekmiyor mu?

Roma İmparatorluğu'nun ve onun seçkin düzenliliğinin dağılışına tanık olan Aziz Augustinus bundan, insan zamanının boşluğu ve kutsal zamanın ululuğu üstüne derin düşüncesinin gereçlerini çıkarmıştır. Biz ise en azından aynı büyüklükteki bir altüst oluşta hazır bulunuyoruz. Bizi, görünüşte tekno-bilimin zamanı ya da zamanın post-modern yapıbozumü ölçüsünde yeni olan sığınak-zamansallıkların üzerine katlama eğilimin-

57. Hannah Arendt, *Ekin Bunalımı* (Bölüm II, "Eski ve modern tarih kavramı"), s.88.

de olduğundan, bunun tehlikesi büyüktür. Bu durumda nasıl davranmalı? İnsanların, zamanı, ondan saklanmak yerine kendilerinin bir işi, kendi toplumsal bilinçlerinin öz alanı, kendi oluşları üzerinde düşünme ve onu somutlama yeteneğinin çerçevesi olarak görmeleri gerektiği inancını nasıl korumalı?

Yalnızca toplumsal bir varlık olmanın anlamı ve bu oluş üzerine aktif düşünme yeteneği, zamanın tek yönlü oluşu ile kaynak ve akıntı yönündeki çift yönlülük niteliğinin birbirine bağlı oluşunu varsaymamıza izin verir. Julius T. Fraser, "zihinsel (noétic) zamana", yani insan zihninin bu yeteneğine, zaman duygumuzu "geleceğin ve geçmişin sınırsız çevrenlerine"[58] doğru uzatmayı önermiştir. Bu "zamansallık-dışı" demiştir, *düşünen* bütün erkeklerin ve kadınların zamanıdır.

Toplumla olan canlı ilişki, böylece, zamanın üç ek-stase arasındaki organik birliğini korur ve doğrular. Bu denli kararsız, ancak bir o kadar da yaşamsal olan anlam, daha önce oluşturulmuş süreçlerden ve yapılan değerlendirmelerden beslenir, şimdiki zaman karşısındaki istemlerimizle ve eleştirilerimizle aydınlanır, geleceğe dönük planlarımız ve beklentilerimiz arasında biçimlenir. Tarih bilgimiz ve onun önündeki engeller üzerine eleştirel derin düşünce, kaynağını, geçmiş-şimdiki zaman-gelecek arasındaki bu temel ilişkiden alır. "Geçmişin iyi kullanımı"nı tanımlamaya izin verecek olan bir ve tek ilişki budur.

58. A.g.e.

6
Tarihçinin Tarihinin Önündeki Engeller

Geçmiş, bize hem açık çevren olarak gelecekle, hem de sürekli yenilenme olarak şimdiki zamanla çelişen, "ekstaselerin" gerçekten kazanılmış, gerçekten kurulmuş tek örneği olarak görünmektedir. Doğal olarak geçmiş bilgisinin, bizim zaman kültürümüzü zenginleştirmesi beklenir. Bizi tarihin ve tarihsel olanın üzerinde biraz olsun durmaya götüren etmenlerin, yalnız geçmiş üzerine kapanarak, geleceğe doğru bir açılım içinde zamanı yaşama yetimizi zayıflatma ya da söndürme tehlikesine de dikkat etmemiz gerekir.

Paul Ricœur gibi bazı düşünürler, tarihin hem zihinsel hem de toplumsal olan "saltanat naibi" kimliğini takdir etmişlerdir.[1] Tarihçiler ise geçmişi kendi "öz bölgeleri"[2] olarak görme yetkisini ondan almıştır. Bu geçmişin, yalnızca zamanın "kendi dışında" bir ek-stasesi, kendi-üstüne kapanmışlıktan uzak, insan oluşunun ve genel deviniminin üzerine geleceğe doğru bir açılım olduğunu unutmayalım.

Tarihçilerin, onların konusu olan geçmişle bunun tümleyici bir parçasını ve zamanın ereğini oluşturan gelecek arasındaki konumu, ilk bakıştaki görünüşü denli erinçli değildir. Nesnel tanıma sunulan, *gelecekteki* değil elbette geçmiştir. Bununla birlikte tarihçiler, zaman tepesinin bir tek yamacı üzerinde bile bir kısaltma yapmayı umamazlar. Geçmiş, ancak zamanın, başlangıcında bile meslekten, tarihçilerin uzmanlığından uzaklaşan devinimi içinde bir gerçekliğe sahiptir.

Bu anlamda, yalnızca mesleki tüm ayrıcalıklara karşı bir güvensizlik işareti olarak ya da çok tanınmış bir özdeyişle alay etmek için söylemiyoruz: Geçmiş ve tarih, yalnızca tarihçilere bırakılmayacak kadar ciddi kavramlardır.

İçgüdüsel olarak, tarihçilerin büyük çoğunluğu, tarih bilgisinin yalnız geçmişte değil, ama zamanla ilişkisi içinde ortaya koyduğu kuramsal sorunlardan dikkatle uzak durmuştur. Ancak bu sakınma, bir yerde açmaza düşme tehlikesini taşır. Çünkü böylece –yalnız söylem olarak değil ideolojik anlamda da– onların inceleme konusu (yapılan tarih) ile mesleki uygulamaları (yazılan tarih) arasında bir karışıklığa düşülebilir. Biyoloji yaşamı, sosyoloji toplumu inceler; ne var ki bir inceleme ile bu incelemenin alanı arasındaki bilişsel uzaklığı gözeterek yapar. Tarih ise tarihi incelerken bunu çok doğal buluyor gibidir. Olsa olsa bir "söylem kusurundan"[3] dolayı özür dileyebilir. Tarih –toplumsal bilimler içinde bu sıcak istemle işlev gören tek dal– böylece, öz çalışma alanıyla özdeşleştiğini anlatmak

1. Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı*, cilt III, s.254
2. Emmanuel Leroy-Ladurie ve onun *Territoire de l'historien gibi*, Paris, 1973.
3. Pierre Nora, *Lieux de mémoire*'ne giriş [Bellek Bölgeleri], cilt I, Paris, 1983.

ister. Ancak, yine bir başka tarihçi de onun "bir anlam içinde olması ve bir başka anlamda anlaşılması", "bizi bir anlam kısırdöngüsüne"[4] götürüyor, diye belirtmiştir.

Geçmişi ve geleceği şimdiki zaman üzerinden birbirlerine bağlayan bir *süreklilik (continuum)* düşüncesi önünde sessiz kalan tarihçinin tarihi, çok doğal olarak zamanı tek geçmiş üzerine "yatırma" eğilimindedir. Bu noktada sıkı bir düzen adına kurallarının ve katı kalıplarının içine yerleşir, ("Laurent, benim çile gömleğimin belini sıkı düzenimin kemeriyle sıkınız....") Geridekilere, geçmişle bu ilişkinin görünümlerinden hiç birisinin kalmasını istemeyerek... Bu, Henry Rousso'nun, "tarihçinin mecazı"*(métonymie)** adını verdiği mutlu bir formüldür. Ona göre "tarihçilerin tarihi [.......], geçmişi ileten ve yeniden yapan vektörlerden yalnızca bir tanesidir.."[5] Gerçekten, bir toplumun onunla girdiği ilişki, aynı zamanda devlet iktidarının etkinliklerine, kültürel yaratıya, ortak belleğe ve ayrıca dinsel törene, hayaldekine ve dahası, söylenmemişe, susmalara, unutuşa da çağrıdır. Ancak, bir *kurum* olarak tarih, arşivlere, kurgulanmış söylemlere, her fırsatta kendilerinden söz ettiren ve kendi kendilerini değerlendiren meslek erbabının aralarındaki ayna oyunlarına ayrıcalıklı yer ayıran bir geçmişle ilişkiyi dayatmıştır.

Bu mecaz –parçayı bütün yerine koyma eğilimi– toplumsal bir olgudur. En azından, tarihsel bilginin ve onun teknik kurallarının bilimsel niteliğine ilişkin ana sorunu tartışmaya açar. Tarih (yazılmış olan), acaba deyimin tam anlamında bir "bilim" midir? Ondan, tekil olaylardan yola çıkarak genel kanunlar elde edebilir miyiz? Bu denemenin konusu, bilgi ağacı-

---

4. Nicolas Tenzer, *La société dépolitiséee* [Siyasetsizle*ştirilmiş Toplum*], Paris, 1990, bölüm VIII "Tarihten çıkılmalı mı?."

* Métonymie: Bir nesnenin ya da kavramın, onunla ilgili başka bir nesne ya da kavram adıyla anlatılması. Örnek: Taç ya da taht sözcükleriyle kralın, kelle ya da baş sözcükleriyle insan sayısının anlatılması. Eski deyim mecazı mürsel idi. (ç.n.)

5. Şimdiki Zaman Tarihi Enstitüsü'nün kolokyumuna dışardan katılma: "Bellek, artık eskiden olduğu gibi değildir", Paris, 1993. Henry Rousse, o tarihten bu yana, daha alışılmış bir profesyonelliğe kapanmış görünüyor.

nın dalları arasında tarihin konumunu araştırmak değil, ama onun uygarlık işlevi, "zamanla hemşehriliği" üzerine bir derin düşünme önerisinde bulunmaktır.

Onun geçmiş üzerine kıvrılmasının doğal sonucu olarak tarih söylemi, tarihsel olayların zaman dilimleriyle temsil edilmesine ayrıcalık tanıma eğilimindedir. Peki tarihin asıl konusu, geçmişi, zamandan bağımsız karmaşıklığı içinde inceleyerek "olaylar zincirini ve birbirini izleme süreçlerini anlaşılır kılmak"[6] olmayacak mıydı? Elbette bu sürecin, yalnızca birer retrospektif kurgusu olmaması koşuluyla. Hans Jonas şöyle der: Roma'nın çocukluk dönemini anlatırken orada "gelecekteki büyüklüğünün tohumunu görmek" tarihçilerin çocuksu ayrıcalığıdır; oysa Tarquinius'lar* döneminin siyaset adamı, ancak kendi zaman kavrayışının çevreninde yaşamıştır.[7] Bir başka filozof, Arthur Danto, tarihin, hiçbir zaman geçmişi –onun tanıklarının bugün yapabilecekleri biçimde– yeniden kurmayı değil, ancak onu daha sonraki olaylarla olan ilişkisi içinde betimlemeyi hedef aldığını anımsatır. Bu olaylarda da ancak, Danto'nun *tümüyle zamansal*[8] diye adlandırdığı öğelerin bileşenleri olmaları ölçüsünde dikkate alınır. Böylece, 14 Temmuz 1789'a anlamını verenin –retrospektif yoluyla– Fransız Devrimi'nin daha sonraki tüm akışı olduğu anlaşılır.

Tarihçiler, geçmişin içinde ne denli erinçliyseler, buna karşılık şimdiki zaman üzerinde o denli uzun süren bir tökezleme geçirdiler. Böylelikle koca Fénelon'un** "iyi tarihçinin ne bir zamanı ne de bir yurdu vardır"[9] öğüdünden tümüyle dönü-

6.*Yıllıklar*, Kasım-Aralık 1989 ("Tarih ve toplumsal bilimler: Kritik dönemeç").

* Lucius Tarquinius Priscus (M.Ö. 616-578 yılları arasında) ve Tarquinius Superbus (M.Ö. 534-510 yılları arasında), Roma kralları. (ç.n.)

7. Hans Jonas, *Sorumluluk İlkesi*, Paris 1991, s.155.

8.Arthur Danto, *Analytical Philosopy of History* [Analitik Tarih Felsefesi], Cambridge-Mass, (Paul Ricœur sözünü etmiştir. *Zaman ve Anlatı*, cilt I, s.256-265).

** François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715): Fransız din bilgini ve yazarı. Başlıca yapıtları: Telemakhos'un Maceraları, Azizlerin Özdeyişleri Üzerine Açıklamalar, Bir Kralın Vicdan Muhasebesi. (ç.n.)

9. *Lettre à l'Academie* [Akademiye Mektup], yayım tarihi 1714.

lüyor mu? Geçmişi, şimdiki zamandan çözmek, bizi "şimdiki zamanın omuzları üzerine bu denli yüklenmemesi için geçmişi düzenlemeye"[10] çağıran bir Lucien Febvre'in* bile kaygısı olmuştur!

Şimdiki zaman karşısındaki bunca mesleki ağzı sıkılıkların arkasında, elbette her zaman bilinçli olmayan birçok felsefi à prioriler saklıdır. Sonuç olarak birçok tarihçiden Aziz Augustinus'a ve onun gelecekle geçmiş arasında hemen hemen türediği hızla yakalanamaz duruma gelen, noktasal bir ana indirgenmiş bir şimdiki zaman karşısındaki başkaldırısına bir şey kalmamıştır. Bunun gibi Marc Bloch da "şimdiki zaman nedir?" diye sorar; "Sürenin sonsuzluğu içinde sürekli gizlenen bir nokta, doğduğu anda ölen bir andır."[11]

Daha sonra, çok yeni ve çok örtülü bazı denemeler üzerine yeniden döneceğiz. Bunlar arasında *Bellek Bölgeleri* ya da "şimdiki zamanın" tarihin kurumsal yapılarının içine girişi, yani tarihçilerin şimdiki zamana karşı eski düşmanlıklarını azaltma amacını güden denemeler var. Bunun zıddı olarak da Walter Benjamin'in, özgünlüğü ancak bunlarla ölçülebilecek olan atılımı: Geçmişle gelecek arasındaki karşılıklı durumu tersine çevirmeye, böylece şimdiki zamanı Kopernik'in güneşi gibi bir "sabit nokta" kılmaya doğru yapılan çağrı.

Tarihçi, bu zamanın güneşi üstünde sık sık durur; hem geçmişle geleceğin birliğini ortaya atan felsefe ilkesi, hem de siyasal ve sivil hedef olarak. Fransa'da tarihçilerin büyük çoğunluğu içinde, örneğin Reinhart Kosselleck, Giorgio Agamben, Julius T. Fraser ya da Hannah Arendt[12] tarafından öne sürülen

---

10. Lucien Febvre, "Combats pour l'histoire" [Tarih için kavgalar], Paris, 1957, s. 437 (Gérard Noiriel sözünü etmiştir, *Yıllıklar*, Kasım-Aralık 1989).

* Lucien Febvre (1878-1959): Fransız tarihçi. Yapıtlarında genellikle olayları değil, insanlarla toplumların tarihini yazmak, bunu yaparken insanların ve toplumların davranışlarını açıklamak için siyasal, ekonomik, toplumsal, dinsel ya da kültürel etmenlerle birlikte başka bilim dallarının verilerinden de yararlanmak gerektiğini savunur. (ç.n.)

11. Marc Bloch, *Tarih Savunusu*, yeni baskı, Paris, 1994, s.229.

12. Reinhart Koselleck, *Le futur passée* [Geçmiş *Gelecek*]. Giorgio Agamben, *Enfance et histoire, dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire* [Çocukluk ve

zaman ve zamansallık üzerine kuramsal düşünce eğilimlerinin pek az olması rastlantısal değildir. Fransız tarih okulu, Henri Berr ya da Michel de Certeau gibi bu düşünceyi deneyen gözüpeklerden sürekli uzak durmuştur.

Tarihçilik mesleğinin çok kapalı ve çok yapılaşmış düzeni, bugün de, bilişsel alanı tek bir geçmişle özdeşleşen ve bundan dolayı zamanı, kaynak ve akıntı yönünde düşünmekte çok çekingen davranan bir tarihsel "paradigma"nın indirgeyici etkilerini ciddiye almaktadır. "Sonuçta, tarihçilerin sosyolojisi, tarih felsefesi ölçüsünde önemli görülmektedir. [.....], bilginin araştırılması, zihinsel çabanın başlıca motorlarından birisi olmalıdır."[13] Bunlar, tarihçilerin küçük dünyasının, "törelerinin, hiyerarşisinin, içteki terörizminin[14] ince uyumlarıyla da doğrulanmaktadır. Diğer evrensel bilim dallarında olduğu gibi burada da meslek kaygıları ve dikkati üzerine çekme tutkusu, gittikçe büyüyen ve yoksullaştıran bir bollukta son bulur. Tarih alanının özel bir bölümüne "yerleşme" istemleri, tarihçiyi, yarı-uzmanlık örtüsü altında büyüyen ve sürekli itilen bir hücreleşmeye götürür. Güvensizlik içinde kalan tarihçi çevre, gözü ehliyetsizlere (*non-patenté*) doğru açılımda, Marc Bloch'tan öncekilerin çağrılarına artık pek kulak asmaz: Tarih diye adlandırmayı sürdürdüğümüz büyük insanlık bilgisi yapıtının titiz hazırlığı içindeki en verimli uzgörüler bile artık ne bu meslekte rol verilmiş, ne de bu görevi üstlenenlerce sürekli açık kılınabilmiştir. Hiçbir zaman yalıtılmış bir durum[15] olmamasına karşın, tarihçilerin, Michel Foucault'nun bu kitabını –çok az istisna ile– çekince ile inceledikleri biliniyor. Bu, Foucault'nun 17. yüzyıl üzerine verdiği bilgilerin –ki incelenen dünyaya ilişkin olanın en azıdır– teknik niteliğinden kaynak-

---

Tarih, Deneyin Çöküşü ve Tarihin Kökeni]. Julius T. Fraser, *Time, the Familiar Stranger* Hannah Arendt, *Le crise de la culture*, Bölüm II "Le concept d'histoire antique et moderne" [Eski ve modern tarih kavramı].

13. Gerard Noiriel, a.g.e.

14. Georges Duby, *Le Monde*'la söyleşi, 26 Ocak 1993.

15.*Savunma* yeni baskı, Paris, 1994, s.61 ("Rennes taslakları" diye adlandırılan karalamalar içinde).

lanmamaktadır. Gerçek neden onun, tarihçilerin içe dönük paradigmalarıyla ilişkiyi koparan ve 17. yüzyıla gelmek için bugünün sorunları ölçüsünde delilik ya da dışlama olarak görülebilecek sorunlardan yola çıkma girişimidir.

Paul Ricœur'ün –belki de düşünmeden– takdir ettiği tarihsel saltanat naipliği, aydın çevrelerinde olmasa bile gösterişli bir göz boyama kazancı olmuştur. Medya ve kültür endüstrileri, en azından kamu güçleri onu onurlandırmayı sürdürmektedir. Ancak, toplumsal güçler, biz, onları aralarındaki kavgaları[16] gün ışığına çıkarmak için –kolayca ve safça– "geçmişlerini yeniden değerlendirmeye" çağırsak da, bunu yapacak yetenekte pek olmamışlardır. Kadınların eylemi, işçilerin eylemi, Oksitan* ya da Breton** eylemi ya da onlardan kalan her şey, kimliklerini ve tasarılarını geçmişe kazıma kaygısını taşımıştır. Ama bu toplumsal güçler, bu geçmişi yeniden canlandırma ve değerlendirme görevini bundan böyle profesyonellere bırakmakla yetinmişlerdir.

Her toplumsal yapı gibi zamanın kendisini de sarsan, bizim oluşumuzun anlamını bile etkileyen bu büyük uygarlık bunalımı karşısında tarihçiler, çevrelerine bakmadan, "küçük değirmenlerini" çevirmeyi sürdürebilecekler mi? Tıpkı Henri Marrou'nun,[17] daha faşizmin yükseliş yıllarında onun öncülerine yaptığı eleştirileri görmedikleri gibi. Onlar, tek bir geçmişin içine kapatılmış olan profesyonel bir paradigmadan kurtulabilecekler mi? Araştırmanın ve fütürizmin görünmez birliği içindeki zamanın süresini yeniden bulabilecekler mi? Belki de bu açıdan –bütün bu çalışmanın gösterdiği gibi– tarihçi mesleğinin son evrimini incelemeye uygun düşen, gösterişli ve devingen *Yıllıklar (Annales)* burada yararlı bir iletken tel görevi

---

16. Jean Chesneaux, *Du passé faisons table rase? À propos de l'histoire et des historiens* [Geçmi*şi Unutal*ım mı? Tarih ve Tarihçiler Üstüne], Paris, 1975.

* Occitan eylemi: Fransa'da Languedoc Bölgesi halkının eski Oc dilinin tanınması için giriştikleri eylem. (ç.n.)

** Breton eylemi: Fransa'nın Bretonya Bölgesi halkının, kendi Kelt dillerinin tanınması için giriştikleri eylem. (ç.n.)

17. Henri İ. Marrou, "Tristesse de l'historien" [Tarihçinin üzüntüsü], *Esprit,* 1 Nisan 1939, *Vingtième siècle* dergisinde yeniden yayımlanışı, Ocak 1995.

görebilirler. 1929 Bunalımı'nın darbesi altında kurulmuş olan ve bu güne kadar görmezden gelinen ekonomik ve toplumsal olayları bu başlık altında değerlendiren yıllık, 1940-1944 arasında beklemeyi yeğlemiştir. Bu, (yeraltı) direniş eylemi içindeki Marc Bloch'un, açıktaki görevini öbür yöneticiye, daha dikkatli Lucien Febvre'e bıraktığı gönüllü bir davranıştır. *Yıllıklar*, evrensel ekonomik krizden Nazi işgaline kadar, projelerinin özgünlüğüne karşın uç noktada kalmış ve "zamanın akışı" içinde böyle yaşamıştır. Ellili yıllardan başlayarak, tarihçinin zamanı üzerine genel bir kurama doğru yönlenmiştir. Bu kuram çok daha coşkuludur ve "uzun süresi" içinde Braudelci görüş onun ana eksenini, en azından merkezcil dogmasını oluşturmuştur.

Başlangıcından bu yana *Yıllıklar*, tarihin geleneksel siyasal, askeri ve diplomatik dar kadrosuna karşı, ilerici bir bildiri olarak ekonominin ve toplumsal evrimlerin ağır yönelimlerine öncelik vermiştir. Ancak, uzun sürenin öğretisi, bunun ötesinde tarihsel zamansallığın, katı biçimde bölümlere ayrılmış ve sıkı biçimde basamaklandırılmış bir dizgenin bilinmesini de önermiştir: Yüzeyde, siyasal olayların geçici köpüğü vardır. Daha derinde ekonominin ve onun çevrimlerinin düzenli devinimleri ve daha yavaş, bundan ötürü tarihçi için peşinen daha anlamlı olan kavrayışların, kültürel uygulamaların, nüfus devinimlerinin ve son olarak da toplumları coğrafya, iklim ve biyolojik[18] doğaları açısından tanımlayan, temeldeki yarı-durağan değişmezler. Buradaki "değişmez" deyimi, *Yıllıklar* okulu üzerinde Claude Lévi-Strauss'ın ve genel olarak yapısalcılık akımının, dikkate değer etkisini gözler önüne sermesi bakımından, rastlantısal değildir. Bu akım, egzotik toplumların, geçmişi şimdiki zamana ve onu da geleceğe bağlayan zamansal dinamiğin anlamından boşaltılmış olarak gördükleri "düşük yoğunluklu" zamanını kutsamıştır.

---

18. Fernand Braudel'in bu genel görüşleri birçok kez geliştirildi. Karşılaştırma için: Özellikle onun *Méditerranée* [Akdeniz] adlı yapıtına yazdığı önsözdeki Uzun süre makalesi, *Yıllıklar*, Ekim 1958 ve yine onun *Ecrits sur l'histoire*'a [Tarih Üzerine Yazılar] önsöz, Paris, 1994.

Yapısalcılık, *Yıllıklar*'ın tarihçilerini büyülüyordu, ancak onlar da bu hoşgörüyü, "soğuk zamansallıklı" toplumların ululanmasına, yani geçmişin bu profesyonellerince kabul edilemez olan zamanın olumsuzlanmasına kadar götüremediler. Bunun nedeni, belki de Braudelci uzun süre ile Lévi-strausscı süresiz [non-dureé] arasındaki çelişkiyi çevrelemelerine izin veren utkucu ve genişlemeci dünya görüşleridir. Onların –o zaman üniversite çevrelerinde çok yeni olan– birbirleriyle çok uyumlu bu üçlü stratejileri, öncelikle tarihsel bilgi alanını kavrayıp, günlük yaşam, nüfus, kısaca deyimin antropolojik anlamındaki bütün kültürler yönünde genişletmeyi hedeflerken öbür elini de yapısalcılığa doğru uzatmıştır. Bu grup, ikinci aşamada, yalnız üniversite eğitiminde ve bilimsel araştırmada değil, medyada, basında, uluslararası ilişkilerde de çok verimli bir güç ve etki ağı kurmayı başarmıştır. Sonuç olarak *Yıllıklar*, insan bilimlerini bir araya toplamayı hedeflemiş; tarih için, "zamanımızın federal insan bilimleri"[19] topluluğu ölçüsünde merkezcil bir yapı istemiştir. Yıllıkçılar, kendi öz incelemelerinin gereksindiği "tarihi yapmak" için oraya yalnız sosyologları, ekonomistleri, nüfus devinim uzmanlarını ve dil bilginlerini değil, bu değişik bilgilerin eşgüdümünü sağlamak ve buradan insanın oluşuna ilişkin görüşleri elde etmek üzere tarihçileri de çağırmıştır.

Bu coşkulu projeler, çoğunlukla hoşgörülü bir tutumla enine boyuna incelenip yorumlanırken bazıları bunlara daha eleştirici bir gözle bakmıştır.[20] Daha az sıklıkta da *Yıllıklar*'ın utkucu mikrokozmosu ile Muhteşem Otuz Yıl* sırasında var olan Fransız makrokozmosu arasındaki sıkı iletişim ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte, bu ülkede başat tarihsel söylemin, bütünün siyasal söylemi üzerinde modellenmesi ilk kez olmamıştır. Mutlak monarşinin rejimini yasallaştıran 17. yüz-

19. Pierre Chaunu ve François Dosse, *L'instant éclaté* [*Çatlamış* An], Paris, 1994.
20. François Dosse, *L'histoire en miettes, des Annales à la nouvelle histoire* [Parça Parça Tarih, Yıllıklardan Yeni Tarihe], Paris, 1987.
* Fransa'da hızlı bir ekonomik kalkınmanın gerçekleştiği 1945-1975 yılları arasındaki dönem. (ç.n.)

yılın egemen hanedan tarihini işleyen yıllarda Voltaire'lerin ve Volney'lerin felsefi tarihleri, insan türünün gelişim uzgörüsü içinde, imparatorlukların ve egemenliklerin birbirlerini izlemesini yeniden incelemiştir... 19. yüzyılda Tiers'ler, Guizot'lar, Bacante'lar, Mignet'ler ve korunmuş kentsoylu sınıfının diğer tarihçileri hem Fransız Devrimi'nin mirasını yönetmenin, hem de bu yeni değerleri toplumsal düzenin hizmetine sunmanın yollarını aramıştır. 1870 yenilgisinin darbesi altında pozitivizm, Ernest Lavisse ve Charles Seignobo'nun imajı çevresinde cumhuriyetçi ve ulusçu öncelikleriyle birleşmiştir. *Yıllıklar* ise uzun süreleri ve zamansallık hiyerarşisiyle Dördüncü ve Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin ortak toplum projesinin içine iyice girmiştir: Bir yanda "büyüme"nin yavaş ve homojen zamanı içindeki ekonomik ve teknik genişleme, öbür yanda siyasal zamanın aşağılanması –bunun içinde, bu süreklilik ideolojisinin zıddından *(a contrario)* doğrulanması olarak yorumlanan 1968 maskaralığı da vardır–. Fernand Braudel, 1940-1945 arasındaki "sıkıntılı" tutukluluğuna, "bir güvenli yere, bir sığınağa girme arzusu"na[21] ilişkin kuramsal görüşlerini yeniden ortaya attığı zaman, bu itiraf, bir özgeçmiş ayrıntısının çok ötesine gitmiştir. Kapsadığı uzun süre, toplumları, devingen zamanın *koruması* altına koymayı hedefleyen tam bir siyasal, en azından felsefi projeyi temsil etmiştir.

Zaman, yetmişli yıllardan bu yana, bunun karşılığını vermiştir, hem de çok kabaca. 1974 ve 1979 petrol krizlerinden Berlin Duvarı'nın çöküşüne kadar olan süre çok şiddetli darbeler almıştır. Fransız toplumu ise bu süre içinde büyümeye, tekniğe ve toplumsal uzlaşıya beslediği saf inancının sarsıldığını görmüştür. "Olayın geri dönüşü", toplumsal gerçekliğin içinde ve tarihçilere, konuya yaklaşım açısından çok kötü hazırlanmış yöntemsel soruların sorulmasından bile önce gerçekleşmiştir.

Bu, *Yıllıklar*'ın tarihçilerine "zamana geri dönmek için" sunulan bir fırsat olmuyor mu? Yani, "uzun sürenin" sislerinden,

21. "La longue durée" [Uzun süre], *Annales* [Yıllıklar], Ekim 1958.

daha genel bir deyimle, tek bir geçmişin içine bilişsel kapanmadan kurtulmanın fırsatı. Ama 1929 Bunalımı'nın kamçıladığı çarpıcı zıtlık ortaya çıkıncaya kadar bir şey olmamıştır. Bu bunalım, daha o zamandan, zaman gerçeğini yeniden bulduğunu anlayan bir dergiye kuruluş gerekçesi olmuştur. Dergi, yaklaşık yarım yüzyıl sonrasının, yetmişli yıllardaki toplum bunalımının, birçok tarihçiyi sürüklediği zamandan kaçma eğilimlerine zıt bir yol izlemiştir.

Başat söylem, bir zamansallık kuşkuculuğu oldu. "Büyük öykülerin sonu", geçmiş-şimdiki zaman-gelecek eksenini hedef alan post-modern yapıbozum eylemi, anlamın ve projenin bitişi, toplumsal oluşun tümüne ilişkin olan, ancak "yeni filozofların", "yeni ekonomistlerin" başarılarına özenerek "yeni tarihi" pazara sürmekte sabırsızlanan tarihçilerin, çevikçe ele geçirdikleri, moda olan yığınlarca formül...

Bu arada, "büyük öykülerin" (ölüm) çanını çalan postmodernliğin kuramcıları da tarihçileri, toplumların evrimiyle uyumlu her görüşü bırakma yolunda yüreklendirilmiştir. Meydan, zamansal bir yapıbozum, daha doğrusu bir çifte yapıyı bozma atılımına açık görünmüştür. Tarihçilerin, geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği birbirine bağlama konusundaki eski suskunluklarına yeni kuramsal doğrulamalar getirilmiştir. "Kendisinden asla kopmamamız gereken"[22] bir geçmişle aramızdaki uzaklık, bundan böyle yalnızca kronolojik değil, nicel olarak da duyumsanmıştır. Paul Veyne, Romalıların da Tibetliler ya da Nambikwaralılar kadar egzotik olabileceklerini söylememiş midir? Yapıbozum tezleri, süreksiz ve birbirine yabancı dilimlere ayrılmış,[23] özel, çoklu zamansallıklardan çözülmüş geçmişin kendisine de saldırmışlardır. Bu yapıbozum işlemi, aynı biçimde geleceği de hedef alıyordu; post-modern madalyonun öbür yüzü, yani kumara sürülen kavlar, uzgörüler, şans üzerine kurulu senaryolar, fütüroloji kendisi de harap

22. Pierre Nora, *Lieux de mémoire*'a [Bellek Bölgeleri] genel giriş.
23. Jacques Julliard, L'École des hautes études'de Çağdaşlık Üstüne Toplumsal Bilimler Kolokyumu'na dışardan katılma, Toulouse, Haziran 1995.

edilmiş şablonlara, bu yapıbozume uğratılmış tarihe, "tekerleği yatağından çıkartılmış" geçmişe yanıt vermiştir.

Tarihçilerin zamansal ekipmanları, bundan böyle, henüz saygın durumdaki "uzun süre"nin, post-modernliğin parçalanmış zamanlarının ve "olayın geri dönüşüyle" henüz etkili olduğu kanıtlanan pozitivist-süreklilikçi eski zamanın arasında yüzmektedir. Sonuç olarak, bütün bu karmaşanın üzerinde kalabilen bir tek çizgi olmuştur: Zamansal alanı olabildiğince bırakma; Vladimir Jankélévitch'in *"evrensel bir toparlayıcı"* diye tanımladığı bir zamandan vazgeçme.

Bellek bölgeleri'ni konu alan ve 1984-1993[24] arasında yedi büyük cildin kendisine ayrılmasına neden olan bu geniş akademik-medyatik *pazarlama* işlemiyle amaçlanan hem bir bildiri, hem de yapıbozume uğramış tarih üzerine olan bu yeni tarihsel konunun kuramsal yapısı, –en belirsizlerinden birisi olsa bile– bir atölye çalışması olmuştur. Burada kastedilen bazen Federeler Duvarı* ya da Versailles Şatosu gibi gerçek "yerler"; bazen üç renkli bayrak ya da *Marseillaise* gibi simgeler; bazen Ortaçağ'ın *Büyük Kronikleri* gibi tarih yazımına yardımcı klasik belgeler; bazen da Napoléon'un küllerinin geri getirilişi ya da 1931 yılındaki sömürgeler sergisi gibi özel bölümlerdir. Bu onlarca ve onlarca bölüm başı süslemeler arasından bazıları bir "oyun oynama", ezberlenmesi istenen toplumun ne ölçüde kurgusal, ne ölçüde gerçek bir olay olduğu ve az ya da çok sürdürülebilir yeteneği üzerine özgün bir düşünme taslağıydı. İyi bir ihtiyar olarak görülüp "tarihten bir kesit" diye yüceltilen –aslında dörtnala gelen hortlaktan başkası olmayan– çoğunluğu ise tarih yazımı konusunda bayağıdır. Federeler Duvarı üzerine yazılmış bir bölümün okuru, bu tanınmış yerin anısını yücelten törensel hac yolculuklarının tarihi konusunda her

24. Cilt I, "La République" [Cumhuriyet], Paris, 1984; cilt II, "La Nation" [Ulus], 3 cilt, 1986; cilt III, "La France" [Fransa], 3 cilt, 1992.

* Federe: Paris Komünü (1870) sırasında isyancı asker, communard. "Bağlaşık, dost" anlamındadır. Federeler Duvarı (Le mur des Fédérés): Père-Lachaise mezarlığının duvarı. Paris Komünü'nün yenilenleri (Federeler) bu duvarın önünde kurşuna dizildiler. (ç.n.)

şeyi bilir, işin özü dışında: Anısı, duvarı niçin ve nasıl terk etti? Demek ki girişim coşkulu olmuştur, uygun zamanda, yüzlerce küçük-uzman mangalarından oluşan dağınık tarihçi kümelerinin anımsanmasını ve onların, Clio'nun biraz solgun bayrağı altında yeniden toplanmalarını sağlamıştır, ama onları karşılayan metih korosu, buradaki olumsuz felsefeyi maskelememiştir.

Bellek bölgeleri'nin asıl büyük kurbanı, üzerinde geçmişle geleceğin birbirlerine kefil oldukları iki yönlü bir alan olarak, zamanın kendisi değil midir? Şimdiki zamanın dar ama çevrelenemez kapısının ötesinde bir alan: Bize, tarihçinin, yalnızca bir "zamanı ileten", geçmişi yeniden derleyerek gelecek beklentisiyle birleştiren kişi olmaktan vazgeçmesi gerektiği söylenir. Çünkü bu durumda, "son derece açık, ancak geleceği olmayan bir gelecekle kendi donukluğuna geri dönmüş bir geçmişin" yolumuzu tıkayan çokluğu arasında "gerilmiş" bir şimdiki zamana geri gönderilecektik. Şimdiki zamanın kimliğini bulmasında yardımcı olması beklenen geçmişi ise bunu, ancak "hoşluğu ve gizemliliğiyle" başarabilir.[25] Demek ki gelecek, tarihle yüzleşecek bir sivil sorumluluk alanı olma görevinde başarısızdır. Temelden birbirlerinin dışında oldukları düşünülen geçmiş ve şimdiki zamana gelince, birbirlerine eklemlenerek birlikte devinim yetisini besleyecek herhangi bir araçtan yoksun, ilişkileri artık yalnızca "miras kalan" bir ilişki olacaktı; bu mirasın kendisi kadar değişik, dağınık, özellikle de taşlaşmış. Böylece bellek bölgeleri, *sanki bu araçlar kaybolmuşlarcasına*[26] "Cumhuriyet, ulus, yurt vb. için dikilen bir tür anıt mezar" olacaktı. Bu kez yapıbozum hamlesinin iktidarı, kendisi de üniter bir Fransa tarihini yaratma beratının olanaksızlığı"[27] nedeniyle "birçok katmana, birçok süreye ayrılmış" olan Fransa'nın kendisidir. Fransız geçmişi, zamanın süresinden kovulmuş gibidir.

25. *Lieux de mémorie*'ın cilt 3'üne giriş yazısı, "La France" [Fransa].
26. Pierre Vidal - Naquet, l'Institut d'histoire du temps présent'ın kolokyumuna dışarıdan katılma.
27. Pierre Nora, Toulouse konferansı (*Parcours, Cahier du GREP Midi-Pyrénées* [*İzlenen Yollar, Orta GREP - Pireneler Defterleri*], sayı 7-8, 1994).

Bir arşivcinin söyleyişiyle zaman, öyle bir biçimde "simgesel eşyalara" bölünmüştür ki anma olgusu, anılan olaydan daha önemlidir.[28]

Bu karşı çıkışlar ciddidir, ancak aynı ölçüde *bellek bölgeleri*'nin çelişkili niteliğini de görmezden gelmemeleri gerekir. Bir yandan bu yolda önerilen "anıtsal" geri dönüş, kötümserliği, kuşkuculuğu işler. Eğer toplumumuzun "belleği" yitmişse bu onun (yaşam) projelerinin azlığındandır.[29] Bununla birlikte bu yazılar, toplumumuzun şimdiki zamancılığına [présentéisme] karşı Orwellci bir derin tedirginlikten doğan, geçmiş, bellek ve birikim yönündeki toplumsal istemin temsil ettiği gerçeği dikkate alır. Ancak, –ne denli "çekici" olursa olsun– sunulan tek şey olan, binlerce değişik simgeye bölünmüş geçmiş de zamanımızın toplumsal oluşumunun önceliklerine ve bunalımlarına ilgisiz kalarak, yalnızca kendisi de yapıbozume uğraşmış, geciktirilmesi gereken bir biçem üzerinden bu ivedi isteme yanıt vermek için geri geliyor. "Geçmişin iyi kullanımı" ve bu alanda toplumun tarihçilerden beklentileri konusuna daha sonra döneceğiz. Daha şimdiden belli ki eğer Fransız geçmişinin rastlantısal yapıbozumlerini reddetmek zorundaysak bu, Lavisse'in pozitivist yaşlı tarih yazıcılığına geri dönmek için olmayacak. Tekil bir felsefe konusu olarak zamanın bölünmezliğiyle tek yönlülüğünün toplamı yalnızca bir eder. Eğer geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek birbirlerinden ayrılmıyorsa bu, onların çizgisel, hızlı sürekliliği içinde değil, fakat onların karşılıklı içsel etkileşimlerinin uyumu, birbirleriyle iç içe girmiş olmaları ve geçmişi kapsama kıvrımları içinde, özellikle bütün bunların düzlemi içinde olur. Burada her şey birdenbire olanaklı hale gelir.

Açıktır ki yetmişli yıllardan bu yana tarih düşüncesinin bunalımı, aynı zamanda meslek örgütlenmesinin de bir önceki dönemin federal tutkularından el çekmesi anlamına gelmiş-

28. Odile Krakowitch, " Les archives d'aprés les lieux de mémoire" [Bellek bölgelerine göre arşivler], *La Gazette des Archives* [Ar*şivler Gazete*si], sayı 164, 1. dört ay 1994).
29. François Dosse, Pierre Chaunu'yle söyleşi, a.g.e.

tir. Tarihçiler "eski eve" doğru geri dönmek zorunda kalmış, böylece *Bellek bölgeleri*'nin de buna katılmak istedikleri gözlenmiştir. Ancak bu dönüşte, diğer toplumsal bilim dallarına bırakılan ve onlardan her birinin kendi mesleğine özgü biçemler üzerinden yüz yüze geleceği zamansallık gerçekleri olmuştur. Beklenmedik bir sonuç elde edimiştir: Tarihi zaman boyutundan soyutlama yolundaki yapıbozum girişimiyle ruhbilim, dilbilim, antropoloji, ekonomi, hukuk bilimlerinin –zıt bir girişimle– zaman akımına, zamanın geri dönmezliğine,[30] geçmiş-gelecek ilişkisine, yani tümel olarak zamana bağladıkları artan önem arasındaki kayma, çatlak açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Psikiyatristler, ruhsal bozuklukların, zamanın kaynak ve akıntı yöntemlerini birlikte gündeme getirdiklerini açıklamıştır: "Onlar, aynı zamanda geçmişi araştırırlar ve (çünkü) bir geleceği hayal eder, yani kurarlar." Öyleyse ruhsal zamansallık, şimdiki zamanı hem geçmişe hem de geleceğe açmak için,[31] genetik (geçmiş-şimdiki zaman-gelecek) çizgiselliğini aşmak zorundadır.

Dilbilimcilere gelince; onlara göre dilin özeliği, zamanda bulunması ve bütün ince ayırımları onunla anlatmasıdır. Sözlü "zaman" deyimi bile onlarca, bu amaçla hazırlanmış gramer biçimlerini belirtmekte yardımcı olur. Ancak, zamanların bu ölçeğinde "insan zamanının şimdisi, dilin bir özelliğidir" (Émile Benvéniste).[32] Her olay, "dilsel şimdiki zamanla ilişkisi"ne göre

---

30. Kendilerinden, ekonomideki geri dönülmezlik (tersinir olmayış) üzerine ortak bir çalışmada kendi meslek dallarının görüş açısı istenen iki tarihçinin, Maurice Aymard ve Gilles Pastel-Vinay'in kötü serüvenleri çok anlamlıdır. (Robert Boyer, Bernard Chavance ve ötekiler, *Figures de l'irréversibilité en économie* [Ekonomide Geri Dönü*şsüzlük De*ğerleri], Paris, 1991). Onlar, dürüstçe, yıkıldı - yıkılacak" durumda olduğunu açıklamaktan kaçınan tek geçmiş üzerine kapanmayı yeğlediler ("Développement, croissance et cycles, l'histoire en porte-afaux" [Gelişme, büyüme ve çevrimler, "yıkıldı - yıkılacak" durumdaki tarih]).

31. "Vous avez dit le temps" [Zaman dediniz], Ville-Evrard Kolokyumu, *Temps, mémoire, chaos* [Zaman, Bellek, Karga*şa*], Paris, 1993.

32. Emile Benvèniste, *Problémes de linguistique générale* [Genel Dilbilim Sorunları], Paris, 1967. Adolfo Fernandez-Zoila sözünü etti (Ville-Evrard Kolokyumu, "Le temps humain et l'historial" [İnsansal ve tarih öykücülüğünün zamanı]).

söylemin zamanı içindeki doğru yerini almış görünür; yani eşzamanlı olup olmadığına göre. Böylece, Benvéniste'e göre şimdiki zaman, kuvveti daha önce belirtilmiş olan iki terimden, "*eksenel ve üretken*" bir yapıdan doğar. Bu, konuşan öznenin devreye girişidir, der bir başka dilbilimci ise;[33] o, zamanı kendi çevresinde düzenleme amacını güder. Yalnız bu "gösterimsel [déictique] zaman"dır ki geçmişten geleceğe geçişe –elbette zihinde– izin verir. Psikiyatristlere olduğu gibi dilbilimcilere de ana referans kaynağı olarak görünen bu zamandır ve tarihçilerin geçmiş zamanı, bunun yöntemlerinden yalnızca bir tanesidir.

Antropolojiye gelince, o da uzun zaman boyunca kendini *Tristes tropiques*'inki gibi "zamanın dışındaki" toplumların incelenmesiyle –hiç olmazsa kutlanmasına– kısıtladı. Bununla birlikte, yeni kuşak antropologlardan bu kırılgan ve marjinal toplumların, önce ile sonra arasındaki sürekli gerginlik içinde incelenmesi, onların kültürel zaman deneyimlerinin, zamansallıklarının, toplumsal yaşamı çalışmaya özendiren[34] süreçlerin dikkate alınması zorunluluğu üzerinde ayak direr. Antrolopolojik soruşturma artık Malinowski'lerin ve Leenhardt'ların zamandan bağımsız, özenli incelemeleriyle yetinemez. Robert Price'ın Surinam'daki Maron zencileri üzerinde yaptığı –daha önce de sözü edilen– incelemesi de aynı sonuçtan doğar, yani şimdiki zamanın geçmişten ve gelecekten izler taşıdığından. Bu siyahiler, kendi "Birinci Zamanları"yla çok kuvvetli bir ilişkiyi sürdürürler, aynı biçimde bugünkü kimliklerini, dolayısıyla da gelecek kaygılarını dile getirirler. Bu, *"gelenekse"* toplumların geleceğinin tehdit altında bulunduğunu ve hızlı kentleşme yolundaki bir dünyaya uyum sağlama yetisinin

33. Bernard Pottier, "Dire le temps" [Zamanı söylemek]", *Science et avenir* [Bilim ve Gelecek], numara dışı sayı, 1994.

34. Nicholas Thomas, *Out of Time* [Zaman Dışı], Cambridge, 1989 gibi. Karşılaştırma için: Albam Bensa, "De la micro-histoire vers une anthropologie critique" [Mikro tarihten bir eleştirel antropolojiye doğru], *Jeux d'*échelle, *la micro-analyse* á *l'expérience* [*Ölçek Oyunları*, Deneyde Mikro-analiz], Jacques Revel yönetiminde, Paris, 1996.

içinde, antropoloji açısından temel bir sorun olduğunu gösterir. Jean-Marie Tjibasu, batı eğitimiyle yetişmiş ve sonra da bir Kanak devlet adamı olmuş bu dikkate değer antropolog, halkının geleceğini hazırlayan projeleri kendi Melanez antropolojik bilgi dağarcığından alyordu. Tjibaru, bütün bu toplumlar üzerine incelemelerin "zamansallaştırılması" zorunluluğunu çok iyi anlatmıştır.

Ekonomik düşünce de, çok karmaşık bir yol izleyerek, zamanın süresi içine yeniden kaydedilir. Ekonomi, yatırım ve onun belli erimlerdeki kârlılık sorunlarıyla, biriktirme ve kullanım düzenekleriyle, "yarı-dayanıklı" mallarla, elbette zamana göre hesap yapmasını bilmektedir; ancak geçmişe ya da geleceğe başvurmaksızın, bir tür nötr parametre olarak. Böylece, gelecekte kullanıma hazır bir malın ya da tutarın bugünkü değerini bulmak için yapılan güncelleştirmenin aktüalizasyon hesaplarıyla, bu geleceğin, şimdiki zamanın aynısı olan bir zamansal yapıyı sunacağı varsayılır. Bir başka örnek olarak devletin toplumsal koruması da, kuşaklar arası bir benzeşim mantığına dayandırılmıştır. Daha genel olarak, neo-klasik ekonomi kuramı, durağan denebilecek bir atılımdan esinlenir. Buna göre ekonomik insan (*homo economicus*), Alfred Marshall* ve Léon Walras'ın** çözümlemelerinin temelindeki dengelerde gerçekleşir. "İncelenen ekonomik değişkenler, su üstündeki bir gemiye benzeyen zamanın üstüne konmuşlardır";[35] neoklasik ekonomi, "ele alınan konunun, bu inceleme için zorunlu olduğu görülen mutlak süreklilik niteliğini kazanması için",[36] *zamanı devinimsizleştirir.*

---

* Alfred Marshall: İngiliz ekonomist (1842-1924). Yeni İktisat okulunun belli başlı kurucularındandır. 1885'de Cambridge Üniversitesi'nde profesör olmuştur. İktisat bilimini felsefe ve psikolojiden ayırarak bağımsız bir bilim dalı yapmıştır. En önemli yapıtı: Principles of Economics'tir (İktisadın İlkeleri). (ç.n.)

** (Marie Esprit) Léon Walras: Fransız ekonomist (1834-1910). Matematiksel İktisadın kurucularındandır. (ç.n.)

35. M. Villet, Pierre Sansot ve ötekilerde "Temps continu, temps discontinu" [Sürekli zaman ve kesikli zaman], *Le donneurs de temps*, Albeuve, İsviçre,1981.

36. Claude Mouchot, *Temps et sciences économiques* [Zaman ve Ekonomik Bilimler], Paris, 1978.

Muhteşem Otuz Yıl [Les Trentes Glorieuses] ve onun ekonomik felsefeleri, büyüme savında olsalar bile zamanda kayıtlı, yönlendirici bir devinimle, makro-ekonomik dengelerde ve tersinirlikte kalmaya devam etmiştir. Bu açıkça, fordistlerin "mutlu sarmal"ları boyunca dengeyi sağlamayı bıraktığı varsayılan büyümedir.

Bunalımla birlikte tek yönlü olanın ve onun katı gerçeklerinin geri dönüşü güç katına yükselmiştir. İşsizlik ya da enflasyonda görüldüğü gibi, toplumsal süreçlerin basit bir ters komutla, çıkış noktalarına geri döndürülmesinin[37] olanaklı olmadığı açıkça kanıtlanmıştır. Belli ki zaman yeniden harekete geçirilmeli, ekonomik maddelerin bayağılaştırılmış kurgusal zamanı, toplumsal oluşum ve sürenin gerçek zamanı içine yeniden kaydedilmelidir.

Ekolojik bunalım bu gerçeğin bir parçasıdır. René Passet ya da Juan Martinez Allier[38] gibi bu konularla çok fazla ilgilenen ekonomistler, ormanların ya da yeraltı su katmanlarının zamansal uyumluluklarının, bazı doğal "zenginliklerin" yenilenemez niteliğinin, geri dönüşsüz kirlenme sürecinin dikkate alınması zorunluluğu üzerinde ayak diremiştir.

Hukukçulara gelince, onlar da kendi paylarına, zamansallık üzerine derin bir düşünceye bağlanmışlardır. Uzun süre hapisle, zorlamayla, yasa maddeleriyle, sözleşmelerin zaman aşımıyla, yaşam boyu kullanma koşullu satışlarla –bu arada saygın bir yeri olan "doksan dokuz yıllığına kiralama"ları unutmayalım– ilgilendikleri bilinmektedir. Ancak, bu teknik hizmetler, yalnızca kısa ya da orta süreli zamanı ilgilendirir... Oysa karşılıklı zamansallık [intertemporalité] kavramı, an ile süre arasındaki genel ilişki anlamında, zaman kuramını gündeme getirir. Bu kuram ilk kez 1928'de, bir egemenlik çatışması nedeniyle, bir Amerikalı uzman tarafından formülleştirilmiştir. Anlaşmazlık, Büyük Okyanus'taki bir takımada üzerinde çıkmıştır. Bu

37. Robert Boyer, Bernard Chavance ve ötekiler, a.g.e.

38. René Passet, *L'économie et le vivant* [Ekonomi ve Canlı], Paris, 1979. Juan Martinez-Alliez (Klaus Schluepmann'nın işbirliğiyle), Ecological Economics [Ekolojik Ekonomi], Oxford, 1987.

karşılıklı zamansallık öğretisi, bir hukuksal antlaşmayla onun uygulamasının kabul anını, ileriye ve geriye doğru götürmenin gerekliliğini doğrular. Benzer biçimde Uluslararası Adalet Divanı, 1971'deki Namibya üzerine olan danışmanlık görüşünde, aşağıdaki noktaları doğrulayarak karşılıklı zamansallığa başvurmuştur: Eğer 1919'da Güney Afrika'nın verilen eski Alman Güney-Batı Afrika üzerindeki mandası geçerliyse hedefi genişlemiştir ve bundan böyle hedef artık "yerlilerin uygarlığı" değil kendi kaderini tayin hakkına ve bağımsızlığa yaklaşım olmalıdır. Bir uzmanın belirttiği gibi, zaman, uluslararası hukukun *asal* bir öğesidir.[39]

Çevrenin değersizleştirilmesi ya da genetik manipülasyon ile hukuksal düşünce uzun sürenin içine girer ve belirsizlikler içinde yitirilir. Hava ve su gibi sahipsiz mallar *(res nullius)* da benzer biçimde zamansal konumdan uzak, hukuksal alanla tümleşik görünür ve böylece toplumsal yaşamın zamansal erimlerine kaydedilir. Hukuk, bundan böyle "şimdiki zamanca önceden satın alma", yani şimdinin öncelikleri adına geleceğe karşı gösterilen sorumsuzluğa karşı yaptırımlar getirme konusunu inceliyor. Sınırları çizilmiş bir zaman içinde değerlendirilen ve açık yıkımlarda somutlaşan hukuksal tehlike kavramına paralel olarak daha genel bir *önlem* ilkesi gelişir. Bu da oldukça uzun ve o denli yaygın bir zamansallık içinde olur.[40] Hukuksal düşünce, böylece, belli bazı yıkımlar üzerine odaklandığında, zamanın tek yönlülüğünü kendisi de yeniden bulur.

Tarih, "kardeş" bilim dallarının kendisine yönelttikleri meydan okumaları karşılayabilecek mi? Oysa, o, kısa zaman

---

39. Monique Chemillier - Gendreau, *Le rôle du temps dans la formation du droit international* [Uluslararası Hukukun Oluşumunda Zamanın Rolü], Paris, Institut des hautes études internationales, 1987.

40. Martine Rémond - Gouilloud, "À la recherce du futur, la prise en compte du long terme par le droit de l'environnement" [Geleceğin araştırılmasında, çevre hukuku bağlamında uzun erimin dikkate alınması], *Revue juridique de l'environnement* [*Çevre Hukuku Dergisi*], sayı 1, 1992; a.g.d. "Le risque de l'incertain: la responsabilité face aux avencées de la science" [Belirsizin tehlikesi: Bilimin ilerleyişi karşısında sorumluluğumuz], "*La vie des sciences* [Bilimlerin *Yaşamı*] Bilimler Akademisi Raporu, cilt 10, 1993, sayı 4.

önce, onları kendi (bilimler) federasyonu başkanlığını tanımaya çağırmıştır ve onlar bugün, zaman ve gelecek üzerindeki derin düşüncede onun önüne geçmiştir. "Geçmişin bilimi" olarak kendi öz yapısından vazgeçmeden, zamanın çift yönlü *süresine* geri dönebilecek midir?

Zamanın süresi, en az geçmişe olduğu kadar geleceğe doğru da açılır. Heidegger şöyle açıklar: Gelecek de kendi öz devinimini, kendi "varlığını" zamanla karşılaştırır. Bununla birlikte, geçmiş üzerine uzman olanları tedirgin eden şimdiki zamandan çok bu gelecektir. Bu gelecek, onları bir çifte olanaksızlığın, diyelim ki tarihçi tarihinin ikileminin önüne koyar. Aslında, bir yandan tarihçiler açıkça ve kolayca geleceği görmezden gelemez; iyi bilirler ki ne denli törelere uygun olursa olsun, tarihin "yargılanması" ve jürinin kararı zamanın hem kaynak, hem de akıntı yönünde olur. Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*'nin sonraki taslaklarından birinde, tarihi "insanların zaman içindeki tarihi" biçimine dönüştürmeyi de irdelemiştir. Jacques Le Goff ise "tarihçi, kendi kendisine geleceğin sorusunu sormalıdır; o, geçmiş-şimdiki zaman-gelecek diye bölünen, insan zamanının tümünü görmezden gelemez"[41] yorumunu getirmiştir.

Ancak, öte yandan da biz, tarihçilerin yalnızca geçmişin eğik düzlemini ilgilendiren teknik becerilerini ve bilgi birikimlerini zaman süresinin diğer yamacına yığmalarını nasıl bekleyelim? Antropolog, dilbilimci ve hukukçu, büyük bir bilişsel güçlüğe uğramadan, derin düşüncelerini iki yönlü bir atılımla zaman ekseni boyunca açabiliyorlarsa bu, tarihçi için de böyle değildir. Marc Bloch'un, *Tarihin Savunusu*'ndaki, "geleceğin" öngörüsünü tarihçilere bırakma önerisi yerindedir. Ne var ki tümüyle varsayıma dayalı bir deneme olan bu öngörü, ancak geçmişten gelen eğilimleri geleceğe doğru uzatmayı hedef alabilirdi.

---

41. Marc Bloch, *Tarih Savunusu*, yeni baskı, Paris, 1994; benzer biçimde Jacques Le Goff'un önsözünde. Daha o zamandan direniş hareketine katılmış olan Bloch –bir coşkulu önsezi formülü olarak– insanların bu bilimin, zaman içinde "yaşamları ve ölüleri birleştirme gücünde" olmasını istiyordu.

Bu önerinin esin kaynağı olan ve yalnızca hızlı bir oluş çizgiselliği içinde duran pozitivist zamansallık, geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkiyi (biri kazanılmış, öbürü açık olan) kendi nitel asimetrisi içinde, Reinhart Koselleck'in tanımıyla "beklenti çevreni" ile "deney alanı" arasındaki sürekli gerilim içinde karşılamaya hazırlanır. Tarihçiler, incelemelerini geçmiş üzerine taşır, ancak varlığın dağarcığını ve gerekçesini hazırlayan gelecektir. Daha açık bir söylemle, çünkü insan toplumlarının bir geleceği vardır; onların varlığı, zamanın deviniminin içine yazılmıştır ve onlar, geçmişlerini dikkate alabilirler ve almalıdırlar.*

Tarihçiler, zamanın sürekliliğinden, bu felsefi sorundan kaçamazlar. Ama onu da ancak bir üçüncü deyimi, şimdiki zamanı yardıma çağırarak çözebilirler: Tarih yazıcılığından zamansallığa ancak böyle geçebilirler. Bu, yalnızca zihnin kronolojik bir referenas noktası, zaman akışının özgün bir kuramsal eklemi değil, fakat toplumsal gerçekliğin bir olgusudur. Şimdiki zaman, bir yandan da *dünyada var oluştur,* bu varoluşun zorunluluğudur. Geleceğe doğru açılım, şimdiki zamanı dikkate alan tarihsel incelemelerin yetkinliğinden geçer.

* 20 yıl arayla, belki de gelecek sorununu dikkate almadaki, yani tarih üzerine köktenci sayılabilecek bir derin düşünceden zaman üzerindeki derin düşünceye geçmedeki yetersizliğinden dolayı, bizim Geçmişi Unutalım mı? Tarih ve Tarihçiler Üzerine (Paris, 1976) adlı denememiz modası geçmiş duruma düşüyor artık. Oradaki geçmiş-şimdiki zaman ilişkisini ters-yüz etme çağrılarımız zorluydu. Ancak, bu onların artık gündemden düştüğü anlamına gelmez, ama onlar da zaman eşiğinin önünde durdurulmuştur. Gerçekten, bu küçük kitap, onu doğuran "68 sonrası"nın ateşli yıllarından uzaklaşıldığı oranda yaşlandı. Bu kitap hemen şimdiye, kısa erimin "kairolojik" uyarılarına ayrıcalık tanıyordu. Geri çekilmeyle birlikte, biz, çağdaş toplumların şimdiki zamancı [presentéiste] yön değiştirmelerine, bizim gelişme modelimizin gezegenimizi bir başka yönden sürüklediği tehlikelere, yani zamanı kaynak ve akıntı yönündeki bu çift başlık altında düşünme zorunluluğuna, kısaca, zamanı yaşamaya çok duyarlıyız.

7
Geçmiş ve Şimdiki Zaman: Tarihte bir "Kopernik Devrimi" mi?

Şimdiki zaman, tarihçileri uzun zamandır tedirgin ediyor. Onları büyülüyor, onlara meydan okuyor, bununla birlikte onları kaygılandırıyor, en azından bıktırıyor. Öyle bir tedirginlik ki, onu herhangi bir mesleksel korkaklığa indirgemek işin kolayına kaçmak olur. Bu tedirginliğin, zaman akışına göre içsellik ve dışşallık gibi çifte konumu nedeniyle bugünkü zamanın kendisi de çok tekil bir zihinsel nesne olarak ortaya çıkıyor.

Bir kesim için şimdiki zaman, zamansal sürekliliğin *(continuum)* tümleyici bir parçasıdır. Tümüyle özel bir yer de tutar. Zamanın devinimi üzerine olan kuramsal figürleriyle yaş-

lı ortaçağ kum saatinin görünümünü yeniden ortaya koyan Stephen Hawking'in dediği gibi: O, geçmiş ışık konisiyle gelecek ışık konisinin arasındaki "dönüm noktasında" bulunur.[1] Péguy'nin deyişiyle, "zamanın geçmiş noktası" olarak kendini olumlar. Demek ki tarihçiler için şimdiki zaman, incelemenin mesleksel alanını belirleyen, zaman dilimlerinin yarattığı ardışık artsüremliliğin doğal eriminde bulunur.

Bununla birlikte şimdiki zaman –ki onun çelişkili yapısı da budur– "zaman içinde bir gediktir" der Hannah Arendt.[2] Bu formül, belki de Nietzsche'nin şimdiki zamanı "zaman-dışı" (*unzeitgemäss*) ve böylece "tarihi kesintiye uğratma yetisinde"[3] diye niteleyen övgüsünü –ondan habersiz olarak– daha ileriye götürür. Şu bir gerçek ki henüz zaman akışıyla tam bütünleşmiş olmasa da der Benjamin, "zamanın eşiği üzerinde devinimsiz" duran şimdiki zaman, bize kendini, birlikte-davranış, kolektif bir *praksis*, açık potensiyeller olarak sunar. Ricœur ise bunu, gelecek üzerine açılan önceliklerin zamanı[4] olarak tanımlar.

Şimdiki zamanın tarih karşısında, bir yandan zaman süresinin bütünlenmesi, yani yazılan-tarihin karşılığı olarak, diğer yandan da zamanın içinde bir gedik, yani yapılan-tarihin ortaya çıkışı olan ikili karakteri işte budur. 1989 yılı, bu ikili karaktere iyi bir gösteri fırsatı olmuştur. Hepsi de önceden dizgelenmiş olan görkemli törenlerle, dayatılan (denebilecek) akademik kolokyumlarla, bilgiç yayınlarla, yaratıcı ticari ürünlerle Bastille'in ele geçirilişinin iki yüzüncü yıldönümünü kutlamak yeterli görülmüştür. Ne var ki gelecek kuşaklar, 14 Temmuz 1789 olaylarının bu gerçek kutlanışından daha çok, önceden kesin olarak bilinmeyen ve dinamiğinin, bu resmi iki yüzüncü yıl kutlamalarıyla ortak hiçbir yanı bulunmayan bir

1. Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, şekil 2.4 ve 2.5.
2. Hannah Arendt, "La bréche entre le passé et le futur" [Geçmişle gelecek arasındaki gedik], *La crise de la culture* adlı yapıtının Fransızca baskısına önsöz, Paris, 1974.
3. *Zamana Aykırı Bakışlar*.
4. *Zaman ve Anlatı*, cilt III, s. 459.

şimdiki zaman baskınının 9 Kasım 1989'da Berlin'deki görünümünü belleklerinde tutacaklardır. Bu, özgürlükçü halk güçlerinin aynı zafer dolu atılımlarının, iki yüzyıl arayla yinelenmesiydi.

Tarihçiler, şimdiki zamanın önlerine koyduğu ikilemi, kendi teknik bilgilerinin kalıbının içine akıtma becerisini gösterebilecekler mi? Ya da onların, geçmişten şimdiki zamana doğru bu artsüremli [diachronique] gelişim ilkesini, Benjamin'in "kopernik devrimi" diye adlandırdığı anlamda ve köktenci bir biçimde tartışmaya açanın, şimdiki zamanın görünümleri olduğunu onaylamaları gerekmez mi?

Şimdiki zaman, bir ölçüde onlara çekingenlik esindirse de Clio'nun müritleri şimdiki zamanı bilmezlikten gelemezler. "Şimdiki zamanın tarihi", geçmişi, bu şimdiki zamana bağlama eğilimindedir.

"Saf Clio'yu çok ateşli dokunmalardan korumak isteyenlerle" alay eden ve çevresindeki insanlara, nesnelere ve olaylara bakmaktan tad almayan bilgin, tarihçi adından usluca vazgeçerse iyi eder önerisiyle "geçmişten tedirgin olanları" şimdiki zamandan hiçbir şey bilmeyenler[5] diye tanıtan Marc Bloch'un sesi en sonunda, yani ölümünden yarım yüzyıl sonra duyulabilecek miydi?

Seksenli yıllardan bu yana Fransa'da, şimdiki zamanı işleyen tarih incelemelerinin geçerliliği üzerine özgün bir derin düşünce gelişmiştir. Bu konudaki geleneksel sakıncalar azar azar dağıtılmıştır. Daha iyi görebilmek için "geriye çekilme" kaçınılmazdır; değil mi ki Voltaire, *12. Charles Tarihi* adlı yapıtını, 1727'den başlayarak, yani bu serüvenci İsveç kralının ölümünden daha on yıl bile geçmeden yazmaya başlamıştı. İncelenmesi için katı bir şekilde düznelenmiş yasal sürelerin

---

5. *Tarih Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Paris 1994. s.23 ve s.195. Lucien Febvre'in özenli çabasıyla 1949'da yayımlanan klasik metinle karşılaştırıldığında, bu yeni baskı birçok değişiklik, ekleme ve çok ilgi çekici çeşitli karalamalar içermektedir. Bloch, (Fransız) direniş eylemine tümüyle katılma kararı ölçüsünde, geçmiş-gelecek ilişkisine artan bir duyarlılık gösteriyordu. Son baskıda bu konuya ayrılmış sayfaların sayısı, 1949 baskısına göre iki katına çıkmıştı.

geçmesi gereken resmi arşivler, bugünden yaklaşıldığında o denli zengin ve çeşitli olan kaynaklarla dengelenmeyecek mi? Soruşturmalar, araştırmalar, doğrudan sözlü tanıklıklar, basın, işitsel-görsel araçlar? Yalnızca "şimdiki zamanın tarihi" değil, "hemen şimdi"nin tarihi de, öncellerinden çok daha kolayca antropologlarla, sosyologlarla, coğrafyacılarla işbirliği yapabilir diye belirtmiştir Jean-François Soulet; yalnızca gerçeğin içine binlerce ağır anlam ayrıntısından oluşmuş bir dalışla onlardan yararlanmıyorlar,[6] ama yeni bir zihinsel hodri meydan da okuyorlar. Paul Ricœur ise, onlar zihni, "şimdiki zamanda kurgusal olarak bulunan, olanaklı üzerindeki açık olana" açıyorlar", diye belirtir. Böylece şimdiki zaman "yazgılı" olmaktan çıkıyor; bu "yalnızca yarısı tanınan bir eğri çizmek" zorunluluğu, doğurgan bir yarış oluyor.[7]

Şimdiki zamanın tarihçisi, aynı adı taşıyan enstitünün kurucusunu tanıtmıştır: "Gerek yurttaş gerekse birey olarak kendi manevi sorumluluğundan kaçmayı bilmeyecek kişi."[8] Öyleyse o, bir dizi kültürel, toplumsal, en azından etik referans kaynağını dikkate almak, dahası, çok eski dönemleri inceleyen meslektaşlarının "bilim-dışı" diye nitelediklerini de gönüllü olarak üstlenmek zorundadır, demiştir Pierre Vidal-Naquet:[9] Toplumsal istem, manevi vicdan, yurttaş sorumluluğu ve yükümlülüğü de.

"Şimdiki zamanın tarihçisi... zorundadır." Öyle görünüyor ki bu söylem, sık sık ve kolayca bir mesleki habitusu kurtarma aracı olmuştur. Her şey, kronolojik uzaklık yok denecek durumdaymış da şimdiki zaman uzmanları, onun yerini doldurmak için kendileriyle inceleme konularının arasına onun kadar caydırıcı olan bir zihinsel zaman aralığı yerleştirmeye zorlanıyorlarmış gibi geçer. Onlar, sanki meslektaşlarının "gö-

6. Jean - François Soulet, *L'histoire immédiate* [Doğrudan Tarih], Paris, 1994.
7. L'Institut d'histoire du temps présent'ın kolokyumuna dışardan katılma, Paris, 1993.
8. François Bedarida, aynı kolokyuma dışardan katılma.
9. Aynı kolokyumda "Demande sociale et engagement" [Toplumsal istem ve yüklenim] konulu yuvarlak masa toplantısına dışardan katılma.

nül borcunu" elde etmek için, "amatörlere" yani sade yurttaşlara karşı anlaşmazlıkları ve denetlemeleri çoğaltmışlardır. Sonuç olarak, onların, geçmişle gelecek arasındaki eklemde anahtar konumlarından pek yararlanamadıkları görülür. Onlar bir gün, her şeyin kendilerini orası için hazırladığı bir tarihsel bilgi alanında saklanmak yerine, seçkin "tarihi iletenler" rolüne yükselebilecekler mi?

Demek ki tarihçiler, şimdiki zamanı bilmezden gelemez. Ona araştırmaların özerk alanı olarak rastlamışlardır; ama onun, sonraki araştırmaları yönlendirme, yani geçmişin incelenmesini yeniden yönlendirme, yeni bir günü aydınlatma işlevini de hesaba katmak zorundadırlar. Bununla birlikte, araştırmalarını *hikâye etmeleri,* onların karıştığı siyasal ve toplumsal konjonktürden türeyen bütün olayları kabul etmeleri oldukça düşünceli bir davranış olarak görülüyor. Ne var ki daha önce de belirttiğimiz gibi, "uzun süre" tarihçisinin zafer gösterisi Muhteşem Otuz Yıl değildir... Ancak, bir tarih kaynakçasına başvurulduğunda, bir bilge yapıtın baskı tarihiyle toplumun aynı tarihteki durumu arasında ilişki kurma alışkanlığı pek yoktur. Bununla birlikte, 12. ve 13. yüzyıllardaki "Frank Haçlı Seferleri" üzerine yapılan araştırmalara, Suriye ve Lübnan'daki Fransız Manda Yönetimi'nin nasıl bir atılım sağladığı biliniyor. Yüzlercesi arasında bir başka örnek de "Kelt kadını"[10] üzerine bir incelemenin yayımlanması için 1900'lerin büyük yıllarını beklemek gerektiğidir. Oysa, o güne kadar bizim Roma işgalinden önceki Gol urukları üzerine bilgi dağarımız, Tacitus'dan ve çağdaşı öteki tarihçi-etnograflardan bu yana hiç değişmemiştir; hiçbir temel değişiklik de olmayacaktır.

Eğer tarih bilgimiz şimdiki zamanla geçmiş arasındaki ilişkileri daha iyi düzenleme yolunda çaba harcıyorsa geçmişin yüksek konumunu, bir kendiliğinden bitiş olarak tartışma konusu pek yapmaz. Bundan, Walter Benjamin'in önerdiği bu, ilişkiyi geçmiş-şimdiki zaman biçiminde tersine çevirme girişiminin köktenci yeniliği daha iyi anlaşılır.

10. Jean Markale, *La femme celte* [Kelt Kadını], Paris, 1973.

Benjamin, 19. yüzyılda Paris üzerine kaleme aldığı anıtsal denemesinde şöyle açıklar: "Tarihsel bakış açısından Kopernik dönüm noktası, şudur: Sabit nokta olarak "olmuş olan" alınır ve şimdiki zaman, bilgiyi el yordamıyla bu sabit noktaya götürme işini üstlenir. Şimdi ise bu ilişkinin tersine dönüştürülmesi ve olmuş olan'ın kendi diyalektik saptamasını, uyanış'ın birbirine karşıt rüya görüntüleriyle oluşturduğu sentezden kazanması öngörülmektedir. [...] Tarihsel "olgular", şimdi karşılaştıklarımıza dönüşmektedir."[11]

(mdi 900 sağladığı biliniyor.

Bilimler felsefesinin anahtar kavramı olarak Kopernik devrimi burada, *"sabit nokta" ile "devingen nokta" arasındaki ilişkinin* ters-yüz edilmişi olarak tüm kesinliğiyle değerlendirilmelidir. Kopernik olayında zihinsel devrimci öncelik, sabit noktanın artık yer değil, güneş olduğunu görmektir (hiç değilse görece olarak). Yani uzun zamandır düşünüldüğünün aksine, birinci ikincinin çevresinde dönüyordur.[12] İlk kez Kant, bir mantıksal ters dönüm girişimini önermek üzere Kopernik'ten yararlanmak ister. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı yapıtında, kavramlar üzerine kurulu bilginin, algınabilir dünyadan doğmak yerine, zihinden doğup ona (algılanabilir dünyaya) gittiğini açıklar; yani dünya, geleneksel nokta konumunu yitirmektedir.

Tarihe uygulandığında ise Benjamin'in önerdiği kopernikçi girişim, eski sabit nokta olan geçmiş ile artık onun yerini alan (hiç değilse görece olarak) şimdiki zaman arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeyi hedef alır. Bununla birlikte bu ters-yüz etme söylemiyle, eski ve yeni sabit noktalar arasındaki sıkı bir matematiksel eşitsizlik *(stricto sensu)* kastedildiğine, bunun *başka hiçbir şey* olmadığına dikkat etmeliyiz. Böylece, kopernikçi referans dizgesini yalnızca sıradan bir metafor olarak alan öteki tarihçilerinkiler arasında Benjamin'in önerisinin özgünlüğü anlaşılır. Bu tarihçiler içinde Kopernik'in kanıtını 16. yüzyıl-

11. Walter Benjamin, "XIX. Yüzyıl'ın Başkenti Paris" Paris, 1989, s.405-406.
12. Thomas S. Kuhn, *La révolution copernicienne* [Kopernik Devrimi], Paris, 1974.

dan başlayarak merkezcil bir Akdeniz'den Atlantik'in egemenliğindeki Akdeniz'e geçiş ile destekleyen Fernand Braudel var. Uzun zamandır evrenin merkezinde olduğu varsayılan insanla "insanlarla birlikte ya da onlarsız olduğuna aldırmayan"[13] bir zamansallığın anlatımı olarak iklim arasındaki ilişkiyi "ters-yüz" etmeyi öneren Emmanuel Leroy-Laudrie var. Yine, *Yıllıklar* dergisince yapılan değerlendirmeleri ve tarihçi projektörünün ayrıcalıklı katmanlardan toplumun tabanına[14] doğru tutulmasını kopernikçi bir eylem olarak niteleyen Jacques Rancière var. Ancak, bu üç girişimi kopernikçi diye nitelemek, bu terimi oldukça bayağılaştırmak olmaz mı? Bu girişimlerin önerdikleri, gerçekte bir ters-yüz etme değil, tarihçi bakışının yeni bir tarihsel kutba doğru yönelişidir: Atlantik, iklim, halk katmanları. Bu yeni kutup, eskiye göre hiçbir zaman bir "sabit nokta olamaz; onların karşılıklı içsel ilişkilerine tam anlamıyla hiçbir ters-yüz oluş giremez. Buna karşılık, daha köktenci olan Benjamin, şöyle bir ters-yüz oluşu öneriyor: Ona göre uyandırılmış bilinç, ancak şimdiki zamandan başlayarak "olmuş olan"ın içine *baskın yapar*, onunla karşılıklı eyleme girer. Öbür yanda, Hannah Arendt ise, Benjamin'inkine oldukça benzer bir çizgide, "Olay kendi öz geçmişini *aydınlatır*"[15] der.

1992'de Avustralya Yüksek Mahkemesi, atalarından kalan topraklar üzerindeki haklarının tanınmasını isteyen yerli Mabo'yu haklı bulduğunda bu olay, tüm Avustralyalı geçmişini etkili biçimde aydınlatmaya ve onu tartışma masasına yeniden getirmeye neden olmuştu.[16] Şimdiki zamanın sabit noktasını oluşturan *Mabo olayı*, 1788'den bu yana, İngiliz sömürgecilerinin karşı yansız olarak ülkede yerleşmelerine izin veren *sahipsiz toprak (terra nullius)* kuramını geçersiz saydı. Şimdiki

13. Emmanuel Leroy - Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil* [Bin Yılından Bu Yana İklim Tarihi], Paris, 1967.
14. Jacques Rancière, *Tarihin Adları*, Paris, 1992.
15. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Paris, 1990. Arendt, 1968'de Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'ini betimleyen metinler içeren bir dergiye önsöz yazmıştı.
16. Mabo Olayı 1993 yılından bu yana Avustralya basınında çok genişçe yer almasına karşın Avrupalı gözlemcilerin dikkatini çokça çekmemiş görünüyor.

zaman, bunca yıldır yalanlanan, yerlilerin beyazlarca topraklarından edilmeleri sorununu açıkça ortaya koyarak, yalnızca iki yüzyıllık beyaz Avustralya tarihine bir baskın yapmakla kalmaz, fakat kırk bin yıllık yerli (Aborigène) tarihine de girer. Bu giriş, bundan böyle Kolomb öncesi Amerikan toplumlarının içinde bulundukları çıkmaza son vermiş, beyazlarla yerliler arasındaki ilişkilerin hukuksal, kültürel, siyasal ve toprak açısından derinliğine yeniden değerlendirilmesine yolu açmıştır.

Böylece, Benjamin'in anladığı anlamdaki kopernikçi devrim, bu somut örnekten başlayarak hem tarihçilerin mesleksel bilgilerini, hem de toplumun kendi geçmişi ile sürdürdüğü ortak ilişkiyi ilgilendiriyor. Erek, aynı zamanda bilişsel ve siyasaldır. Şimdiki zamanı "sabit nokta" olarak almakla –Mabo olayı– aslında geçmiş, sözcüğün hemen hemen optik anlamında, bir derin düşüncenin konusu olacaktır: Şimdiki zamandan gelen ışınlar, Arendt'in deyimiyle, geçmişi aydınlatacaklar, ancak şimdiki zamana *dönmek* üzere... Bu ışınları devindiren, kendi öz dinamiğine bağlı olarak coşturan şimdiki zamandır. Ne var ki, eğer şimdiki zamandan başlayıp geçmişe yönelen –siyasal bir girişim olan– bu geri-bükülüş şimdiki zamana geri dönüyorsa bu, orada durmak için değildir. Optik benzetim burada, bu bükülüşün *geleceğe doğru* uzaması oranında tam yerine oturmaktadır... Mabo olayı, yalnızca beyaz Avustralyanın modern geçmişini ve yerlilerin binlerce yıllık geçmişini yeniden gündeme getirmekle kalmayacak, birbirleri arasındaki ilişkilerde de yeni bir geleceği açacaktı.

Tarihteki kopernikçi altüst oluş, şimdiki zamanın öncelikleri ve dinamiği oranında, kendisinden beslenen bir gelecek projesinden çözünemez. Daha sonra üstünde daha uzun duracağımız *"geçmişin iyi kullanımı"* işte budur.

Benjamin'in, eliptik biçimde kalan kopernikçi derin düşüncesi bizi, pek hazır olmadığımız yeni bir sorgulamaya çağırır. Ortaya çıkan ana güçlüklerden birisi, geçmişe göre sabit nokta olmuş bu şimdiki zamanın çelişkili tutumudur. O, bir yandan –daha önce üzerinde ayak direnmiştir– zaman boyunca tekil

bir yer tutar, eksenel ve doğurgandır. Öte yandan, evrimci ve geçicidir; sürekli bir yenilenme, sürekli bir oluşumdur. "Sabit nokta", devinen bir noktadır. Çağlar boyunca sürekli değişen uzgörülerce kesilmiştir. Her "şimdiki zaman", zaman boyutu üzerinde bir tekil gözetimi elinde tutsa da ancak hiç de tekil olmayan bir biçem üzerinden iş görür, çünkü geçicidir. Kaçınılmaz olarak yerini, kendisini saf dışı edecek ve sırası geldiğinde o da silinip gidecek olan yeni bir zamana bırakmak zorundadır. Bu, geçmiş zamanlardan her birinin, *ardı ardına*, geçmişin alanına göre sabit nokta konumuna çağrılmasıdır.

Tarih alanındaki Kopernik devrimi, bir sahte yarış alanı, bir avcı hilesi olmayacak mıydı? Kuşkusuz hayır. İyi eski diyalektik, Berlin duvarıyla birlikte yitip gitmemiştir... Bu, şimdiki zamanın, (geçmişe göre) sabit, (kendi-kendisine göre) devingen olarak değerlendirilen çelişkili durumu içinde olmuştur.

Bu çelişkinin anahtarı, belki de şimdiki zamanın, zamanın süresi içine kaydedilme biçiminde bile bulunmaktadır. Eğer bu şimdiki zaman, Augustçü gelenekte, geçmişte önceden yutulmuş ve gelecekte de güçlükle yaşayabilecek bir yakalanamaz *nokta* ise Benjamin'in kopernikçi devrimi, eski *Achilles ile Kaplumbağa* masalına benzeme tehlikesi taşıyacaktı. Ancak şimdiki zaman, içinde bizim toplumumuzun gerçeğini tanımlayan ve onun siyasal çevrenine egemen olan içsel mantığın geliştiği zamansal bölgeyi bilmemizde, uçucu bir nokta değil de bir *geçiş* olarak da düşünülebilir. Bu biçimde tasarlanmış bir geçiş, –çok Benjaminci bir kavram– stoacıların "sürebilir şimdiki zaman"ına ya da yine Eugène Minkovski'nin, şimdiki zamanın ruhsal algılaması dediği "yayla"ya çok benzer. Aziz Augustinus'un öne sürdüğü hemen hemen sabit düşünce olan "hiçbir uzamı olmayan"[17] bir şimdiki zaman görüşünden tümden kopuştur.

Böylece, 1996 yılında, tam bir patlamanın ortasındaki Fransız banliyölerinin şimdiki zamanı incelendiğinde bunun, Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin ve onun ateşli kentçiliğinin

17. *İtiraflar*, XI. 23.

zamansal geçişine ilişkin olduğu görülür. Uluslararası finans kurumlarının düzensizliği bizi, İkinci Dünya Savaşı sonlarından bu yana, Bretton Woods anlaşmalarının açık tuttuğu ve kıyısında IMF ya da Dünya Bankası gibi kuruluşların tüm gücünün sıralandığı bu yatağa doğru gönderir. Bir başka örnek, ekolojik bunalımın şimdiki zamanıdır. O da bizi üretken gelişmenin, benzer biçimde teknoloji fetişizminin yatağına geri yollar. Bunların kurbanları ise, özellikle yetmişli yıllardan bu yana –dünya açısından– denizler, ormanlar, yüksek atmosfer, toprak ve yeraltı suyu katmanıdır.

Şimdiki zaman kavramının bu biçimde genişletilmesi sıradan bir söylev ustalığı değildir. Bu, tarih bilimindeki kopernik devriminin, yalnızca bir anlayış olmayıp, toplumcu praksisi de tartışmaya açan bir öğe olduğunun altını çizmek demektir... Çünkü toplumumuzun önceliklerinin ve kaygılarının karşısındaki aktif sorumluluklarımız ve yurttaşlık düşüncelerimiz, içinde şimdiki zamanın "sıkışıp" kalacağı bu zamansal geçişte biçimlenir. Sayılan bu üç örneğe geri dönmek için banliyölerin güncel patlamalarının, dünya finans dizgesinin güncel düzensizliğinin, dünya çapındaki güncel ekosfer bunalımının –ne yazık ki bu üç sorunun güncel ortak özelliği, yakın bir gelecekte birden bire ortadan kalkmayacaklarını göstermektedir– tüm çağdaş kent tarihinin, tüm yakın finans tarihinin, insan toplumlarıyla onların doğal çevreleri arasındaki tüm modern ilişkinin başlangıcı olan eksiksiz bir sabit noktayı oluşturduklarını rahatlıkla görebiliriz. Bu üç sorun, yeni uzgörüler içinde, diyelim ki Benjaminci bir ters-yüz etme içinde, yeniden incelenmelidir. *Uzun şimdiki zaman* içine yazılmış olan bu üç sabit nokta, "olmuş olan"ın içine baskın yapar. Bunlardan başlayarak –ki bu, toplumun tarihçilik mesleğinden istemidir de– geçmişin hangi *gizli erdemsizliğinin* şimdiki zamanın bunalımlarını hazırlayabildiğini araştırmaya çağrılırız. Bu erdemsizliği büyük (kıyamet) gününe taşıyabilirler, ancak bu sadece "bunalımlar" olabilir. Bunları, uzun süre artı olarak değerlendirilmiş kentsel büyümenin içinde, savaşın yakıp yıktığı bir dünyaya

refahı getireceği varsayılan Bretton Woods anlaşmalarının içinde ya da endüstriyel büyümenin içinde araştırırız.

Şimdiki zamanın bu uzun şimdiki zaman karakteri –ne denli evrimci olursa olsun– tüm zenginliğini ortaya koyar. Bu geçiş-şimdiki zaman- bir zamansallıklar düğümüdür. Şimdiki zamanın, Braudelci zamansallıkların –zamansal akış süresince– sağlam bir şekilde üst üste gelerek oluşturdukları durağan tabakalaşmadan tümüyle ayrılma noktasında, yönlendirici bir kutup olduğu kadar onların "ortak" "etkinliğini"[18] de sağladığı düşünülebilir. Bu, bizi, şimdiki zamanı *omnium temporum in inum collatio* (tüm zamanların bir noktada kesişmesi) olarak alan taocuların, bir felsefeden yoksun olduğu için *Yıllıklar*'ın içeriğini ölçemedikleri anlaşılan bir görüşe götürüyor! Monarşik bunalımın, kısa, ekonomik çevrimlerin ve düşünsel tartışmaların orta ve iklim değişmelerinin uzun zamansallıklarının ortak etkinliği olarak 1789 örneği, şimdiki zamanın, değişik zamanları birbirine bağlama yetisini iyi anlatmaktadır.

Benjamin, şimdiki zaman, zenginliğini ve bir "güneşe yönelme" devinimiyle geçmişi kendine çekme yetisini, özellikle toplumsal praksis ile sürdürdüğü ayrıcalıklı ilişkiye borçludur, demiştir.

Eğer zamanda etkin bir gedik açılıyorsa bu, birlikte-devinimin, zamanın derinliği içindeki açılımıdır. Şimdiki zaman üzerindeki bu çalışma, edimlerin en iyi biçimde gerçekleşmesine ve dahası, bir gelişme olarak insanların bu gediğin deviniminin içine geri dönebilmelerine izin verir.

Eğer şimdiki zaman, öncelikler zamanı ise ve zaman içinde bir gedik olarak ayrıcalıklı bir zamansal koruyuculuğu elde tutuyorsa bu, onun zaman süresinin kalbine yazıldığını da gösterir. Tarih biliminde kopernik devriminin değerlendirdiği biçimde ele alınan şimdiki zaman, böylece, zamanı geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek diye dilimlere ayrıştıran yüksek düzeyde çözümlenmiş "şimdiki zamancılığa" bile zıt bir

18. Çağdaşlık üzerine EHESS'in 1995 Toulouse Kolokyumu'na dışardan katılan Bernard Lepetit'nin formülüne göre.

konumda bulunur. Bu geçiş-şimdiki zaman, bir tür zamandan bağımsız şimdiki zamancı eter içinde yüzmek yerine, Alban Bensa'nın güzel açıklamasına göre zamanın *bereketli toprağında* kök salar.

Geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki Benjaminci tersine çevirme, köktenciliği içinde, algılamayla *bilgi*'nin birleşik bir girişimidir; toplumsal bilinç ile onun geçmişle olan ilişkisini birlikte tartışmaya açar, ancak tarihçileri de konuya ilgisiz bırakamaz.

Bunlar özellikle, Stalinci dogmatizmin son belirtilerinden birisi olarak yorumlanmamalıdır. Bu karşı çıkma, tarihsel dönem bakımından da benimsenemez, çünkü Stalinciliğin güçlenmesi otuzlu yıllarda başlarken Benjamin *Pasajlar*'nın bitmemiş bölümlerini baskıya hazırlıyordu ve o tarihte Stalincilikten tiksinmekteydi. Tarihteki Kopernik devrimi, bize hiçbir zaman tarihi, sürekli olarak siyasal gidişin rastlantılarına göre yeniden yazmayı öğütlemez. Yorulmadan, bıkmadan devlet arşivlerini düzelten *1984* romanının kahramanı Winston Smith'in bahtsızlığında göreceği hiçbir nesne yoktur.

Şimdiki zamanı "sabit nokta" olarak düşünmek, yalnızca çözümlemenin ve tarihsel derin düşüncenin, bu şimdiki zamanın tekil koşullarına bağlı olarak, bir gelişmeyi gerçekleştirebileceklerini kabul etmek demektir. Tarihsel bilgi, böylece, Benjamin'in "uyandırılmış bilincin baskını" diye adlandırdığı ve bugün bizim de yurttaşlık sorumluluğu diyebileceğimiz davranışın yankısı olmaktadır.

Demek ki bunlar, gerçek toplumun birbirini izleyen "şimdiki zamanları"dırlar ve tarih çalışmalarının evrimi ölçüsünde, on yıllık aralıklarla peş peşe, 1914-1918 savaşının yarattığı resimlere yansırlar. Bu savaş önce, yirmili yılların şimdiki zamanınca "Büyük Savaş" olarak nitelendirilmiştir. Özellikle önceden kestirilemeyen, kronolojik olduğu ölçüde demografik (siperlerdeki süngülemeler) boyutlarıyla da çarpıcıdır.

Ancak sonradan, bir sondan başa bakışla, "Birinci Dünya Savaşı" katına yükseltilmiştir. Çünkü ellili yılların şimdiki

zamanı, 1939-1945 çatışmasının küresel özeliğine sahiptir. Doğu Avrupa'daki "Duvardan sonra"nın karışıklıkları karşısındaki doksanlı yılların şimdiki zamanına gelince, özellikle 1914-1918 saçmalığının "Avrupa İç Savaşı" niteliğini yeniden kazanmıştır: Şimdiki zaman, Balkanlar'da, Tuna Ovası'nda, en azından Transkafkasya'da ve Orta Doğu'da buna tanık olmayı sürdürmektedir. Şimdiki zaman, elbette evrimleşmiştir; ancak her aşamada, "uyandırılmış bilincin" baskınıyla birlikte sabit nokta rolünü üstlenmiş ve devingen noktayı ortadan kaldırmaya gelmiştir: Bu, 1914-1918 savaşıdır. Aslında, göz önüne aldığımız bu üç durumdan her biri, yalnızca tarihsel bakışın bir evrimini değil, toplumsal bilincin bir anlar dizisini de temsil eder. Dahası, yirmili yılların barış dolu umutları, "Büyük" savaşın uzanımdan doğmuştur. Onun küresel niteliğini koruyan bu özelliği, ellili yıllardan başlıyarak, uluslararası yaşamın küreselleşmesine, "Doğu", "Batı", ve "Üçüncü Dünya" arasındaki aynı zamanda çelişik de olan yeni dengelere yazılmıştır. Ama doksanlı yıllarda, Doğu Avrupa'nın bunalımları çevreni kaplamıştır. Bu yıllardan başlayarak 1914-1918 savaşı ve onun etkileri, özellikle eski Avusturya-Macaristan'ın hızlandırılmış yıkılışı yeniden göndeme getirilmektedir.

Yeniden şimdiki zamana dönelim. Anlaşılıyor ki o, kendisini geçmişe ancak görece bir biçimde kabul ettirebilmektedir. Zaman süresi içinde kendisi de evrimleşir. Özellikle kendisi de çoğuldur; çatışan kuvvetlerin, düşünce tartışmalarının, hedefi gerçek toplum ve en başta kendi geleceği olan çoklu karşılaşmaların çekişme alanıdır.

Öyleyse burada, öğütlenen uzgörü içinde tarihçilerin, yurttaş olarak da, şimdiki zamanın, dolayısıyla geleceğin büyük sorunları karşısında aykırı tutumlar takınmaları şaşırtıcı olurdu. Çünkü onlar, bu görüş ayrılıklarından hızlı bir soyutlama yapabilir ve bizi, geçmiş üzerine elbirliğiyle verimli bir derin düşünceye götürebilir. Bu yolla, üst kapalı bir uzlaşmayı, onun yaşam töresi kurallarını ve bunları, geçmişin ve onun toplumsal ilişkilerinden koparılmış insanlarının aynı "alanı" üzerinde

birlikte bulunduran iyi ayarlı bir işbirliğini altüst etme, onu kırma noktasına geliriz. Geçmişi şimdiki zamanla ilişkisi içinde, onunla ve gelecekle birlikte düşünme zorunluluğu, her bireyin, yurttaş kimliğiyle yaptığı değişik seçimleri bir "kişisel" iş olarak düşünmesine izin vermez. Tarihçiler, Afrika'daki sömürge yönetimini değerlendirme konusunda kendi aralarında anlaşmazlığa düştüklerinde bu, kara anakaranın yalnız geçmişi değil, geleceği üzerinde de anlaşmazlığa düştüklerini gösterirler.

Bir başka örnek de şu sorudur: Bugünkü toplumsal uzlaşının, yeteri kadar ılımlı düzenin ve "yumuşak" iş arkadaşlığının erdemlerini övme alışkanlığındaki araştırmacılar, Fransa'da 1789-1871 arasındaki bunalımları, insan oluşunu sınırlanamaz ve coşturucu çatışmalar ve kopmalar anlamında yaşayanlarla aynı biçimde nasıl yorumlayabileceklerdi? Ellili ve altmışlı yılların Jdanovcu ve Stalinci buyrukları şimdi varsın alaya alınsınlar; bu, geçmişle olan siyasal ilişkinin, şimdiki zamandan başlayarak tüm gerçekliğini yitirdiği anlamına gelmez. "Eşit belgeye ve bilimsel namusa sahip iki tarihçi, hükümlülere işkence yapılmasını iyi ya da kötü karşıladıklarına ya da konuya ilgisiz kaldıklarına bağlı olarak, aynı kitabı yazmayacaklardı."[19]

Eğer tarihçi –en azından bizim ondan safça beklediğimiz gibi– saklayacak bir şeyi yoksa, artık Benjamin'in Kopernik devrimi zorunluluklarından kaçamaz. Onun, şimdiki zamanın uyarılarını dikkate alması gereklidir; ancak, aynı zamanda bütün uzmanlık bilgilerinin has, kuşaktan kuşağa özerk bir devinimle gelişen anlayışının üst üste birikmiş karakterini geriye çevirmeden. Onun incelemeler alanı, "düşünüş biçimlerinin tarihi" ile birlikte özgün bir biçimde çoğu kez genişler; yöntemleri sürekli olarak teknik çok yönlülük ve güç kazanır; her zaman değişik gereçlere başvurur. Bugünün başat bilgisi ile geçmiş üzerine bilginin birikmiş çoğalışı arasındaki gerilim önemli, sürekli, yaratıcıdır.

19. Pierre Vidal-Naquet, G. Meynier'nin *L'Algérie révélée, guerre de 1914-1918 et le premier quart du 20. Siecle, Geneve* [Yeniden Bulgulanmış Cezayir, 1914-1918 Savaşı ve 20. Yüzyılın İlk Dörttebiri, Cenevre], 1981 adlı yapıtına önsöz.

Benjamin'in önerdiği kopernikçi ters-yüz etme işlemi belki biraz soyut görülebilir. Onu sınamak için Müslüman Grenada Devleti'nin 1492'deki düşüşünü ele alalım. Bu, Batı Akdeniz'de Kuzey-Güney ilişkilerinin bugünkü bunalımının sunduğu "sabit nokta"dan başlayarak derin bir düşüncenin konusu olabilir.[20]

Çetin bir simge olan bu tarihsel söylev konusunda klasik tarihçinin girişimi, "1492 den önce" ve "1492'den sonra" karşıtlığının çevresinde yer almayı, bu karşıtlık üzerinde mevzilenmeyi yeğler. Özellikle, Endülüs'te Nasrî egemen soyunun nasıl son bulduğunu ve yüzyılın sonundaki *yeniden fetih (Reconquista)* sürecinin oluşumunu –uzmanların beş yüzüncü yıl kutlamalarında kullanılmıştır– gösterir ve 15. yüzyıl İspanyası'nın en üst düzeydeki dinamizmini açıklar. Grenada'nın ele geçirilişinin nasıl "Katolik kralların" siyasal projelerinin bir bileşeni olduğu ve özellikle Kolomb'un keşiflerine yolu açtığı, son olarak bu zaferin, İspanya'da kâfirler (Hıristiyan olmayan) üstündeki bir devlet Katolikliğine nasıl hizmet ettiği ve Yahudilerin, Müslümanların ve Mağriplilerin acımasızca kovulmalarını nasıl hazırladığı anlatılır.

Ancak Endülüs'ün düşüşüne bir başka yaklaşımda da bulunabiliriz. Sabit nokta olarak alınan şimdiki zamanın karşı karşıya bulunduğu Kuzey-Güney çelişkisi açısından gezegenimizin bu yırtılması Batı Akdeniz'den geçer. Onun iki yakası, bundan böyle, "Kuzeyli" projesine katılmış Avrupalılarla "Güney"in yıkımlarına geri gönderilmiş Mağriplilerin karşı karşıya geldiklerine tanıklık eder. Şimdiki zaman, böylece bütün anlamını geçmişe verir ve Batı Akdeniz'de 15. yüzyıl sonuna kadar var olan dengeli alışverişlerin tekil özgünlüğünün altını çizer. Grenada'nın düşüşü, Amerika'daki İspanyol fetihlerinin de "tetiği"dir. Bu, etnik ve dinsel ayırımcı Batı kültür

20. Jean Chesneaux "1952-1992 ou du bon usage de l'histoire" [1942 - 1992 ya da tarihin iyi kullanımı], 1992'de Girnata, Toulouse ve Monpellier'de yapılan kutlama günlerine katılma. Bu metin, Edgar Weber yönetiminde hazırlanan *Granadas 1492, histoire et représentation* [Granadas 1492, Tarih ve Betimlemeler] adlı derlemede çıktı, Mirail Üniversitesi, Toulouse, 1993 (AMAM, Arap ve Akdeniz Dünyasının Çözümlemesi).

siyasetinin İspanya'da Yahudileri ve Müslümanları, Amerika'da Kızılderilileri ve daha geniş anlatımla diğer güçlerin, –İspanyol örneğine uyarak– bütün dünyadaki sömürgeci ülkelerin, öteki ülke halklarını vurduğu tarihe denk düşer. 20. yüzyılın sonundaki Kuzey-Güney karşılaşması, bu ayrımcılığın en yeni ve en genel örneğidir.

Grenada Devleti, Akdenizin çok sınırlı bir çerçevesinde "üç kültür" arasındaki –Yahudi, İslam ve Hıristiyan– ince bir dengenin canlı örneğidir. Fakat bu denge yok edilmiştir; yalnızca Lessing'in tanınmış oyunu *Nathan der Weise** oyunundaki "üç yüzük" benzetmesinde olduğu gibi yazınsal düşüncede yaşamıştır.

Sonraki yıllarda, gezegen boyutlarında genişleyen ve bu başlık altında evrenselliğin tek ayrıcalığına sahip olduğu iddia edilen batı kültürü, 16. yüzyıla kadar Avrupa'da bu kertede etkin olan Arap kaynaklarının anısını bile ortadan kaldırmıştır.[21] Yahudilere gelince, kendi köşelerinde, ata yurtları İspanya'dan 1492'de kovulduktan sonra, ondan yalnızca bir adı korumuşlardır: Sefarad. Oysa Mağribin Müslüman toplulukları, sürekli biçimde, Endülüs'ün yüceltilmiş anısıyla, şiiriyle, müziğiyle, mutfak sanatıyla eğitilmişlerdir.

Çevre bunalımı, bizim nerdeyse can çekişen Akdeniz havzamızda, bunalım içindeki şimdiki zamanımızın bir parçasını oluşturur: Deniz faunasını öldüren sızıntılar, kıyılardaki betonlaşma, deniz ortasına petrol boşaltan petrolcüler, kentlerin ve dev varoşların atıklarınca teslim alınmış kıyılar, yoğunluğu azaltılmış içme suyu. Endülüs'ün Grenadası ile onun manzaraları ve yapıları arasındaki tarih olmuş uyumuyla, meyve türleri arasındaki incelikli seçimiyle, su kaynaklarına bilgece

---

* Nathan der Weise (Bilge Nathan): Lessing'in en tanınmış oyunlarından birisi (1779), Haçlılar döneminde geçer ve "Aydınlanmacıların" hößgörü anlayışı içinde "Hıristiyanlar, Müslümanlar ve İsrailoğulları arasında bir barışma çaırısı yapar.

21. Burada, Ortaçağ Arap Dünyası'yla Ortaçağ Hıristiyan Dünyası arasındaki düşünsel ilişkilerin *bilinmeyen alanını (terra incognita)* bulgulayan Alain de Libara'ya saygılarımızı sunmalıyız.

egemenliğiyle ne kadar da zıt bir durumda. Hiçbir nostaljik yanı olmayan bir anımsama... Ne denli karanlık olursa olsun, bizim şimdiki zamanımız, Hannah Arendt'in deyimini yeniden ele almak için, Grenada'nın geçmişini aydınlatacak; onun üzerinde yeniden düşünmemizi sağlayacak ve gelecek üzerine ivedi sorularımıza yeniden gönderecektir. O da, Endülüs'ün anılarına çağrı, yalnız biçim olarak nostaljiktir, demiştir, aslında bu Batı Akdeniz için daha az karanlık olan zamanların beklentisidir.

Tarihteki Kopernik devrimi Benjamin'de, en azından kendi içindeki doğrudan formülasyonu olarak, kaçamak denecek kadar az bir yer tutar. Bu, bu gizemli yazarın bir yazı biçemidir. Yoksa, yapıtının tümünde zamana ve tarihe büyük bir yer ayırmıştır. Ondan anlamı, bizim ortaya çıkarmamız gerekir.

Geçmiş-şimdiki zaman ilişkisini tersine çevirmek ne denli özendirici olursa olsun, bu, şimdiki zamanın, kendi içinde son nokta olarak geçmişin yerine geçebileceği anlamına gelmez. Şimdiki zamana verilen bu "ödül"ün, yalnızca onun aynı zamanda geçmişle ve gelecekle ilişki içinde bulunmasından –zamanın üç ek-stasesi arasında bu ayrıcalığı elinde tutan tek bir tanesi olmasından– dolayı bir anlamı vardır. Kabul edilebilir olması için geçmişle şimdiki zaman arasındaki kopernikçi ters-yüz etme işlemi, bu biçimde zamanın devinimiyle de birleşip, gelecek üzerine sorulara uzanmak zorundadır.

8
Zamanın İyi Kullanımı mı? Yoksa Gelecek İçin İşaret Noktaları mı?

Geçmiş, şimdiki zamanla, ancak kuramsal bir ilişkiye –bu, Benjaminci ters-yüz etmenin tartışmaya açtığı konudur– girmekle kalmaz; hemen hemen fiziksel denecek toplumsal bir ilişkiye de girer. Gerçekten, bu, bunalımdaki toplumlarımızda bütün çekiciliğini korur. Modernliğin fener ülkesi durumundaki ABD'ye gelince, altmışlı ve yetmişli yıllardan bu yana toplumsal bilinç kuşkusunun içine gömülmüştür ve bu oldukça anlamlıdır. "Çok uzun zamandan bu yana köklerinden koparılmış bulunan, ama gelecekleri konusunda çok az süredir kararsız kalan Amerikalılar, geriye bakarak kendilerini

yüreklendiriyorlar."[1] Tudor biçemi kirişler ve Mansard biçemi pencerelerle süslü alışveriş plazalarıyla miras *köyler,* Mormon soylularıyla 1776 devriminin *antikaları*, bu tuhaf *toplumsal tahnitçilikler* şu noktada son buluyor: ABD'de, 20. yüzyılın sonunda "düşüncede günümüzden hiçbir nesne yoktur ki kendi ölümünden sonra, ölümünden öncekinden daha canlı olarak kalsın."[2]

Böylece, geçmişin yalnızca "evrimleşmiş", yalnızca "olmuş olan" (*damals*) olmakla kalmayıp, ayrıca, "el altında" (*vorhanden*), doğrudan yararlanılabilir de olduğu düşüncesine döneriz, diye açıklıyor Heidegger. Ancak, kimin elinin altında? Kimin yararlanmasına hazır? Her an yeni kazanç alanlarını bulup işlemeye aç Pazarın mı? Yoksa, geçmişe yapılan başvuru ile zihinler üzerindeki iktidarını güçlendireceğini uman devletin mi? Ya da daha çok, kendi geleceğinden kaygılı ve bu başlık altında "eğrinin ilk yarısını daha iyi tanımaya arzulu" toplumun kendisinin mi? (Paul Ricœur)

Demek ki "geçmişin iyi kullanımı", tarihçinin, çalışma ve uzmanlaşmış araştırma alanlarıyla oluşturduğu meslek koşullarını da fazlasıyla aşmaktadır. Bu iyi kullanım, geçmişin toplum yaşamında tuttuğu yerle tanımlanır. Bu yerde onun, bizim oluşumuz üzerine kaygı dolu sorularımızı –yalnızca bir bölümünü de olsa– yanıtlama yeteneği de bulunur. Bu iyi kullanım, iyesi olduğu dönemden pek sıyrılmış da değil –1940 Yazı– orada Marc Bloch şöyle bir not düşer: "tarihin meşruiyet sorunu, özellikle insanlığı kendi üzerine soru sormaya ve geleceğin süslerini delecek araçları araştırmaya götüren karışıklık dönemlerinde, güçlü biçimde ortaya çıkar."[3]

Aslında, geçmiş, bizim kültürümüzdee hem başarılı, medyatik ham madde, hem de "meta-tarih [histoire-marchandise], en azından avundurucu bir protez olarak, terimin hiç olmazsa antropoloji bağlamında, seçim yerini elinde tutar.

---

1. David Löwenthal, *The Past is a Foreign Country* [Geçmiş, *Yabancı* Bir Ülkedir], Cambridge, 1985, Giriş.
2. A.g.e.
3. Marc Bloch'un 1940'ta kaleme aldığı ve *Tarih Savunusu*'nun yeni baskısına alınan "Rennes taslağı" anlatılıyor, Paris, 1994.

Tarihsel kişilikleri konu alan televizyon dizileri, geçmişten bir entrikayı gösterdiğinde ya da olağan bile olsalar, temsil edilen söylenceler, bayağılığı ortaya çıkaran bir tür zaman egzotizmi ile renklendirildiklerinde geniş bir izleyici kitlesi bulur. Tarihsel olayların ve özgeçmişlerin baskıları da kendilerine gelişen bir pazarda yer edinirlerr.[4] Bunlardan bazıları, verimleri yüksek redaktörler tarafından tanımlanır; fakat şu var ki bu çalışmalar tarihçiler tarafından artık küçümsenmezler.

Öte yanda, turistler, tümüyle "ses ve ışık" türündeki büyük tarihsel şovlar için iyi tasarımlanmış bir avı oluşturmaktadır. İsveç kıyılarında ya da Tazmanya'nın küçük yollarındaki "cep müzelerinde" gönüllü konaklama yaparlar. Buralarda, eski zamanın gündelik kadrosu titizlikle yeniden yapılmıştır. Çeşitli biçimlerdeki arkaizm, sözde ortaçağ toplumunun oyunlarının ya da giysi ve konut için rétro süslerinin ortasında gündelik yaşamı ele geçirmektedir. Hurdacılık her nesneden yararlanır. Bunun içinde en küçük paslı demir parçası ya da kullanılmayan, bayağı bir kap-kacak da vardır.

Bu, geçmişin "iyi kullanımı"yla mı alakalıdır?

Konuya daha yakından bakıldığında, bu arkaik oyunların, özellikle terimin paskalya anlamındaki eğlenceler olduğu görülür. Tini saptırmakla,* toplumun gerçeklerini tersine çevirmekle sonuçlanırlar. Onların, yapmacık durumları ve gösterişli iç düzenlemelerinin uygunluğu yönünden görülecek çok şeyleri vardır. Geçmişte yalnızca tuhaflık etkileri ve soytarı tekerlemeler arayan ticari reklam örneği gibi gelişigüzel yeniden birleştirmelerle işlev görür: "patchwork" arkaizm, burada bir kez daha, post-modernin zamanın yapıbozum atılımıyla birleşir.

Bununla birlikte, bu saldırgan *miras endüstrisinin*, bir köhne eşya geçmişinin teşhirci görünüşteki ticaretinin, bu denli yapay yöntemlerin arkasında, geçmişle teması korumayı hedef

4. Guy Tuillier ve Jean Tulard, *Le marché de l'histoire* [Tarih Pazarı], Paris, 1994.
* di-vertir: Yazar burada (divertir=eğlendirmek) ile (di-vertir= fikrinden caydırmak) deyimleri arasında ince bir sözcük oyunu yapıyor. (ç.n.)

alan bir *toplumsal istem* bulabiliriz. Öyleyse, zamana ilişkinliğimizi, "zamandaki hakkımızı", toplumumuzda bunları tehdit eden her davranışa karşı olumlayalım. Gerçek şu ki geçmişin pazarlanması, bu istemden ve bu beklentilerden hiçbirini karşılamaz, yalnızca bayağılaştırılmış, en azından saptırılmış bir yanıt verir.

Devlete gelince, o, geçmişi denetlemekte, onu kendi yararına tekel altına almakta, pazar ölçüsünde arzulu görünmektedir. Zaman üzerindeki gücü, toplum üzerindeki egemenliğinin durumu, yalnızca takvim, gündelik zaman (örneğin "yaz saati") gibi "zamanın kaydedicileriyle" sınırlı kalmaz. Devlet, uzun süredir en azından geçmiş üzerindeki egemenliğinin tanınmasını istemektedir. Bu beklentilerin dışında evrimleşmiş, ancak bu geçmişin görünümü üstünde ve onun ezberlettiği bilinçle var olmuştur. Hem de Orwell'in alaycı özdeyişine göre: " geçmişi kontrol eden geleceği de kontrol eder."

Geçmiş üzerindeki bu kralcı ayrıcalık, resmi bir söylev içinde, örneğin Charles de Gaulle'ün şu çok anlamlı "ölümsüz Fransa" sözüyle dile getirilmektedir. O, bu söylemiyle Fransa'yı, (tüketim ve medyalaşma yoluyla) Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin tüm süresince temel taşı olan ve öylece kalan bir Amerikanlaşma sürecine sokmuştur.

Daha alçak gönüllü bir düzeyde, hemen hemen karikatür niteliğiyle Liechtenstein, iki yüzyıl önce sönen Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'ndan kalan bu son prenslik, parlamentosunun bin yıllık olduğu söylenen Man Adası ya da henüz eski Normandiya dükalık hukukuna göre yönetilen Jersey de aynı tarihsel kamuflaj söylevine dayanmıyor mu? Bu gösterişçi arkaizme tapma kurumlarının arkasında Saint-Marin, Andorra, Monaco ve Cebelitarık örneklerinde de olduğu gibi, yabancı *(off-shore)* spekülasyonlar, "serbest bölgeler" trafiği, gezegenin büyük kumarhanesinin oyunları ortaya çıkıyor.[5]

5. Jean Chesneaux, "Les confettis d'Europe occidentale" [Batı Avrupa'nın Konfetileri] (*Le Monde diplomatique*, Ocak 1996).

Yıldönümleri ve anma törenleri, bu tarihsel devlet söyleminin özümsenmesi için ayrıcalıklı elverişli durumlardır. 1976'da Birleşik Devletler'in iki yüzüncü yıldönümü, Vietnam'daki kaybedilmiş savaşın ve bununla birlikte patlayan toplumsal tedirginliğin çok acı bir biçimde hırpaladığı bir topluma, *Amerikan tarzı yaşamın* erdemlerini anımsatmayı ummuştur. 1972 yılında batılı devlet başkanlarının kamaşan gözleri önünde kutlanan Pers İmparatorluğu'nun (Persepolis'in) 2500. kuruluş yıldönümü ise İran Şahı'nın yürüttüğü modernleşme siyasetinin başarısını –oldukça göz boyayıcı olsa da– doğrulamıştır.

1989'da Fransa'da, Bastille'in alınışının ve İnsan Hakları Bildirisi'nin iki yüzüncü yıldönümünün devrimci süreçten ne denli bir titizlikle ayrı tutulduğu bilinmektedir. Oysa mantıken bu tarih 1793'tür* ve devrimin derin anlamını anlatmaktadır. Görülüyor ki siyasal öncelik Fransızların uzlaşması olmuş ve üzerinde tam uzlaşılmayan bir geçmişin sarsıntılarından sakınmak gerekmiştir.

Bu üç örnekte ve daha nice başkalarında, devlet, ulusuna, herkesin onda kendisini bulduğuna inandığı çok etkili bir imaj vermek amacıyla, "geçmiş üzerinde çizgisel bir öğreti"yi[6] dayatmaktadır. "Projektör, daha güncel lekeleri daha çok gölgede bırakmak için, yaşamayan bir geçmişin üzerine tutulur."[7]

Siyasal iktidar, geçmişi olumsuz bir referans düzlemi olarak da kullanır ve onun anısından, yalnızca kendisini değerlendirmek için yararlanır. Roosevelt, *Yeni Düzen*'inde *(New Deal)*, 1929 Bunalımı'nın "kötü anılarından" ve onun getirdiği geniş katılımlı işsiz yürüyüşlerinden dayanak bulmuştur; Hitler,

* 1793: Fransız Devrimi'ni (1789-1792) bastırmak için İngiltere öncülüğünde kurulan Birinci Koalisyon kuvvetlerinin Fransa'yı işgale başlamaları üzerine Robespierre, Danton, Marat ve Saint Just'ün yönlendirdikleri Montagnard'ların, Herbertçi halk güçleriyle birleşerek Fransa'yı kurtardıkları tarih (Ekim 1993). Olağanüstü devrim yasaları bu dönemde çıkartıldı. 27-28 Temmuz 1794'de Robespierre'in idamıyla bu dönem son buldu. (ç.n.)

6. Dimitri Nicolaidis, "La nation, les crimes, la mémoire" [Ulus, suçlar, bellek] *Oublier nos crimes, l'amnésie nationale, une spécalité française* [Suçlarımızı Unutmak, Ulusal Bellek Yitimi, Bir Fransız Özelliği], Paris, 1994.

7. Pierre Brossat, "À l'heure du consensus" [Uzlaşma Saatinde] a.g.e.

1923 Almanyası'nın karabasanı olan *enflasyonist siyaseti* seve seve anımsatmış; Pompidou, 68 Martı'nın yakılan arabalarını ve barikatlarını yeniden gündeme getirmeyi bilmiştir. Geçmişin bu kara görünümleri şimdiki zaman üzerine bir güvence getirmiş ve düzenin yeniden kurulduğunu doğrulamıştır.

Geçmiş, kendi İsrailli toplumundan kopmuş bir Amerikalı tarihçinin deyişiyle, "böylece devletlerin varolma istencinin bir yardımcısı" olur; bir İsrail Devleti'nin anısının ham maddesini oluşturur, demiştir: "Seçici, bağnaz ve kutsanmış."[8] Arno Meyer'e göre Yahudi soykırımının anılışı, Shoah'ın [Şua=ışın] "tarihin kendisinin miraslaştırılmasına" seçkin, ancak hiçbir zaman istisnai olmayan bir örneğidir. İsrailoğullarına karşı işlenmiş soykırım, Naziliğin küresel öncelikteki tarihsel içeriğinden ayrıştırılarak yüceltilmektedir. Bu resmi devlet anısı, Nazi yok etme politikasının komünistler, çingeneler, eşcinseller, Germen-Afrikalı melezler gibi diğer kurbanları üzerine fazla bir şey söylemez. Miraslaştırılmış tarihsel söylem, can sıkıcı olan her şeyi uzakta tutar. Öyle ki, Amerikan ve Fransız devrimleri, devlet anma törenleri için bir seçme konusu iken hiçbir İngiliz hükümeti, kralı öldüren 1648 devriminin anısını *(Good old cause)* takdir etmemiştir.

Başka bir örnek de Nuremberg'dir. Bu ortaçağ site-devletinin kalbindeki Albrecht Dürer'in* evi, İngiliz bombardımanıyla yerle bir edilmişken (savaştan sonra) sevecenlikle restore edilmiştir. Buna karşılık 1946'da Nazi şeflerinin yargılandıkları ve sonradan "Nuremberg Yasaları" ve onun diğer yenilikçi hukuksal eklerinin yayımlandığı yapı, gezenlerin dikkatini çok fazla çekmemektedir. Kentin geçmişinden kalan kültürel kazanımlar değerlendirmiş, ama Alman *egosu* için can sıkıcı olan işaretler gizlenmiştir.

Bugüne değin hep gölgede kalmış, dile getirilmeyen devlet tarihinden bir bildiriyi anımsatmak da harcanacak çabaya de-

---

8. Arno Meyer, "Les piéges de la mémoire" [Belleğin Tuzakları], *Esprit*, Temmuz 1993.

* Albrecht Dürer: Alman Rönesans ressamı (1471-1528). 16. yüzyıl Alman resminin ve gravürünün en önemli temsilcisi. (ç.n.)

ğer. Fransız tarihçilerinin cumhuriyeti ve ulusu bu denli çoşkuyla anma ve kutlama girişimleri, Fransız diplomasi tarihinin, devrimler yoluyla krallardan cumhuriyetlere geçişlerdeki özgün bir görünümü konusunda inanılmaz bir biçimde sessiz kalmışlardır: uluslararası bir şekilde dizgeleştirilmiş koruyucu-uydu siyaseti. Bu siyaset, onun "işlevi" ile bu denli dolmuş bir ülkede doğal görülür, ama başka hiçbir ülkede –belki soğuk savaş yıllarının ABD'si ve elbette Sovyetler Birliği dışarda tutulursa– benzerine rastlanamaz. XIV. Louis, "kasasından" Avusturya Sarayı'na olan düşmanlıklarıyla ve nefretleriyle tanınmış Alman prensliklerini desteklemiştir. Fransa'daki Direktuvar Hükümeti ise,* kendi toplumunun bağımlılıktan kurtulmasına yürekten bağlı, ancak en kötü kaçakçılar olan aydınların yaşadığı "kardeş cumhuriyetlerin" koruyuculuğunu elde tutmuştur. Aynı çelişkili ilişki, "Napolyon Cumhuriyetleri" için de geçerlidir, imparatorun gücünün doruğunda iken kardeşlerine ya da kayınbiraderlerine bu peyk devletler emanet edilmiştir. Clémenceau sayesinde zafer kazanmış III. Cumhuriyet, 1919 Versailles antlaşmasıyla müttefiklerinden, Avusturya-Macaristan'ı mirasçı devletler "yararına parçalama" yetkisini elde etmiştir. Bu imparatorluktan doğan Romanya, Yugoslavya, Polonya ve özellikle Çekoslovakya'nın Orta Avrupada'ki Fransız gücünün uysal dayanak noktaları olarak görev yapacakları ve Fransız mason locası dostluğunun, her iki yanın askeri örgütleri arasındaki dayanışmanın ve finansal serüvenlerin büyük desteğinin sağlanacağı beklenmiştir. Bu uzun koruyucu gelenek, Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin etkinliğiyle 1960'tan bu yana Charles de Gaulle ve ondan sonra François Mitterand zamanında, Afrika'nın "Fransız etki alanındaki"** frankofon ülkeler karşısında yeni bir sıçrama yapmıştır. Ancak onun esin kaynağı ve 17. yüzyıldan bu yana yararlanıcısı olan Fransız Devleti, bu işlemler ve onların sürekliliği konusunda sessizliğini her zaman korumuştur. Oysa, yalnız Fransız de-

* Fransa'da Ekim 1795-Kasım 1799 arasında egemen olan yönetim. General Bonaparte tarafından yıkılarak Konsüllük Dönemi başlatılmıştır. (ç.n.)
** pré carré: Etki (nüfuz) bölgesi. (ç.n.)

mokratik düşüncesi, bazı kuşkulu Afrika rejimlerinde devletin daha yüksek basamaklarındakilerin, bu koruyucu gelenekten çıkar sağladıkları yolundaki bilgiyi açığa çıkarabilirdi.

Devletin bu tarihsel söylemiyle, bu yaralayıcı anısal devlet entrikalarıyla, bu geçmişin seçici patrimonyalizmiyle, devletin bu suskunluklarıyla, bir "geçmişin iyi kullanımı"ndan çok uzağa düşülür. Yani, toplumsal yapıyla onun öz geçmişi arasındaki açık, yaşayan, çoğulcu, etkin, kısaca demokratik bir ilişkiden...

Devletin geçmişle kendi yararına bir ilişki elde ettiği, sonunda toplumun kendisine dönmek zorunda olan bu kurumsal işleyişler üzerinde yapılacak dikkatli bir inceleme, bu denememizin çerçevesinden biraz bir şeyler çıkarabilir. Burada, ancak kamu arşivlerinin ve özellikle Fransa'da, onlara yaklaşım yöntemlerinin dikenli sorusunu anabiliriz. 1993 ve 1994 yıllarında, bu arşivlerin "yüksek düzeyli" araştırmacılara küçümseyerek bakan kısıtlayıcı bir dizgenin yandaşlarıyla bu sınırlamaya karşı çıkan –az sayıdaki– eleştirmenler arasında ateşli tartışmalar olmuştur. Bununla birlikte, bu karşı çıkanlar, "çağdaş tarih karşısında Fransız korkuları"nı örten bir devlet ayrıcalığını ve arşivlerin, böylece "devlet sırrının bükülmez bekçileri"[9] olarak görev yaptığını göstermiştir.

"Tarih pazarı"nın kazanç hırsının ve devletin gözetici savlarının çok ötesinde, yine de, "olmuş olan"la sessiz, ama fazlasıyla canlı bir biçimde etkin bir diyalogu anlatan değişik uygulamalara önem vermemiz gerekiyor. Arkeolojik kazı yerlerinde ya da eski anıtların restorasyon şantiyelerinde gönüllü olarak çalışanların çabasına, sararmış kartpostal biriktiricilerin hevesine, soyağacı araştırmacılar kulübü üyelerinin isteklerine "geçmişçilik" narhı koymak kolaycılık olurdu. Bu etkinlikler,

9. Enzo Traverso, Sonia Combe'un *Archives interdites, les peurs françaises face a l'histoire contemporaine* [Yasaklanmış Arşivler, Çağdaş Tarih Karşısında Fransız Biçemi Korkular] adlı yapıtına katkı, Paris, 1994 (*Quinzaine littéraire*, 15 Kasım 1994). Daha genel olarak ve özellikle Fransa'da devlet arşivlerine ulaşmayı düzenleyen 1979 yasası konusunda. Karşılaştırma için: Odile Krakovitch, "Responsabilités et devoirs de l'archiviste" [Arşivcinin sorumlulukları ve görevleri], "Transparence et secret de archives" [Arşivlerin şeffaflığı ve gizliliği] kolokyumuna dışardan katılma, Paris, Mayıs 1996.

belirsiz bir isteği değil, ama bedeli ne olursa olsun, geçmişle olan bağını koruma yolunda kararlı bir arzuyu göstermezler mi? Bu nedenle bunlar hemen şimdinin, kullanıp atılabilirin, bayağılaştırılmışın ve sanalın egemen şimdiki zamancılık değerlerinin karşısında kendi yerini almak durumunda değiller mi? Şimdiki zamanın çetin gerçekleri karşısında geçmiş yönündeki toplumsal istem açıktır; ancak bu istem ikili, en azından çelişkilidir.

Aslında, geçmişe ilgi çoğu kez, yalnızca bedava bir değişikliği simgeler: "Zamandan kaçmanın garip keyfi."[10] Örneğin, eğer Oradour–sur-Glane kurban köyü, yabanıl yıkımından yarım yüzyıl sonra bile birçok görücüyü kendine çekmeyi sürdürüyorsa bu, hiçbir zaman nazi barbarlığına karşı doğrudan bir lanetlemeyi bildirmek için değildir. Buraya bu kalabalığı çeken, öyle görülüyor ki, kırklı yılların "rétro" iklimi, evlerin düzenlenmesi, döşenmesi, o zamanki yaşamın hemen hemen unutulmuş tüm nesneleridir.

Bu örnekte, bizi geçmişe götüren yalnızca merak değil, daha karmaşık ve daha derin bir duygudur; şimdiki zaman karşısında duyduğumuz tedirginlik, yani yalnızca ondan kaçma değil, *zamanın içine geri dönüş* arzusudur.

"Olmuş olan", zamanla o denli uyum sağlar ki artık yalnız şimdiki zamana göre bir önceliği temsil etmekle kalmaz bir değişmeyi de simgeler. Ondaki, *eski* görünümü ve bu kimliği verebileceğimiz tek öğe olması oranında, bizim şimdiki zamanı eleştirme yeteneğimizi de bileyecektir. Geçmişe kısır bir nostaljik "dönüş" ile kendisi de nitelik bakımından başka bir şey olan, geleceğin umudunu ve gereksinimi besleyen geçmişin "kıvrımlarını izlemeyi" titizlikle birbirinden ayırmak gerekir. Bu, Paul Goodman'a[11] göre geçmişin "iyileştirici işlevi"dir. Halk Cephesi'nin 1936'daki "Charent yürüyüşleri"* ne bir daha hiç

10. Pierre Lepape, *Le Monde*, 18 Şubat 1994 (Alain Corbin'in *Les cloches de la tour* [Kulenin Çanları], Paris, 1994 adlı yapıtı konusunda).
11. Bernard Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du présent* [Paul Goodman ve *Şimdiki Zamanı*n Yeniden Ele Geçirilişi], Paris, 1991.
* Halk Cephesi (Front populaire) (Ocak 1936-Haziran 1937): Fransa'da radikal-

dönülmeyecektir. Ama onların anımsanması, olaylara altmış yıl sonra bakmak için dürbünlerini ele alanlara şimdi –daha iyi görebilmeleri için– iyileştirici bir geri çekilme sağlayabilir. Böylece onlar da olaylara katılmaktan sakınmış ve ekranlarından seyretmiş olurlar.

Geçmişe tutunma yolundaki araştırma, çoğu kez bellek, miras ve kök kategorilerinin çevresinde şekil alır. Ancak, bunların üçü de çok belirsizdir ve çoğunlukla bir donuk kıvrım durumunu indirgenme tehlikesi vardır.

Geçmişe bu üç tutunmanın her biri eğlendirici bir söylevin konusunu oluşturur. "Bellek" kavramı, dilbilimsel olduğu kadar politik anlamda da çift anlamlılıklar taşır. Bazen –bu onun öz anlamıdır– canlı bir yeniden anımsama atılımını belirtir (örneğin, Müttefiklerin 1944 Haziran ve Ağustos Fransa çıkarmaları); bazen bir tür veri tabanını, bir bilgi, görünümler, simgeler (örneğin, işçi eylemlerinin anısı) bütününü; bazen de bu bütünün, siyasal bakımdan düzenlenmişliği oranında, kuşaktan kuşağa iletilmesini (Lavisse'e göre Fransız ulusal belleği böyledir). Bu çeşitli atılımlar arasında, değişik yaklaşım biçimlerinin kargaşası gözlenir. Yerleşmiş hukuksal kabule göre "miras", taşınmazların aynı siyasal işaretlerini simgeler. De Gaullecülüğün büyük döneminde, Kültür Bakanı André Malraux tarafından şaha kaldırıldığında ise bu kavram, "Her zamanın Fransası"nın değişmez tabanını oluşturuyordu. Fransa, siyasal ortamın rastlantılarına, ona dayanarak meydan okuyabilirdi. Bununla birlikte, miras kavramı genişleme eğilimindedir. "Kültürel miras" üzerindeki Unesco önceciliğiyle ve insanlığın "ortak mirası" olarak küresel çevre üzerindeki ekolojik derin düşünceyle, belli bir uzman kümesi dışındaki hukuk sistemi olarak da Roma hukukunun miras kavramından uzaklaşıldığı apaçık ortadadır.

"Kökler"e gelince, kendi ülkeleri içinde bile zamanın yönünde bir kültürel referans noktasını simgelerler. Öyleyse,

---

ler, sosyalistler ve komünistler arasında kurulan sol koalisyon. İşçiler yararına önemli kazanımlar gerçekleştirmiştir: Ücretli izin, 40 saatlik çalışma haftası. İspanya İç Savaşı'na katılmama kararıyla bölünmüş ve sona ermiştir. (ç.n.)

çoğu kez belli bir toplumsal kümenin yandaşı olarak –kişilerin geçmişleriyle, kökenleriyle ilişkileri gibi– yalnızca ayırıcı, en azından kısıtlayıcı bir anlamları vardır. Ancak, onlar da çok daha değişik bir öğeyi de doğrulama işlevi yapamaz mı: Zamanın süresi içinde kurulmuş bir ilinti, bir kimlik?

Bellek, miras ve kökler; yeniye, yaşayana ve çelişkiliye döndürülmekten korkarak tutucu bir atılıma birlikte bağlanır. ABD'de, toplumsal eleştiriyi ve demokratik gelişme güçlerini denetleme niyetiyle *miras*'a başvurulur. Geçmişle olan bu değer biçici ilişki, "değerlerin" miras sayımı, bedeli ne olursa olsun korunacak mallar gibi özetleyici bir yöntem üzerinden sürdürülmüştür. Ancak "kökleri" ve "anısı" en eski olanların üzerinde hak iddia edebildikleri mallar; sonra gelenleri ve başka yerden gelenleri dışlamıştır. Fransa' da Halk Cephesi'nin söylemi bu ayrımcı eğilimlerin eksiksiz örneğidir.

Peki bu üç geçmişe tutunmayı, yalnızca geçmişle ilişkilerine göre değil de zamanın süresiyle olan ilişkileri içinde anacak tümüyle değişik bir atılımı araştıramaz mıyız? Böylece, demokrasi açısından yeniden canlandırılmış, yeniden uygun duruma getirilmiş bellek, miras ve kökler, geleceği düşünme ve zamanın anlamını doğru yerine koyma eylemine katılırdı. ABD'de yetmişli yıllarda, *Roots* adlı televizyon dizisi, başarısını, kesinlikle köleliğin ve siyahilere karşı davranışın nostaljik olarak yeniden bulgulanmasına değil, ancak "Afro-Amerikan" halkların geleceği konusunun yeniden açılması istencine borçlu olmuştur Hans Jonas'ın, doğanın kalıtsal niteliği üzerine olan felsefi düşüncesi ise, elbette bizim ortak savurganlık geçmişimizi gündeme getirir; ama bizim ortak geleceğimiz karşısındaki ortak sorumluluğumuzu doğrulamak amacıyla.

Bellek, miras, kökler üzerine olan tartışma, son çözümlemede, *sahip olma*'yı *varolma*'dan ayıran şeyin altını çizmek için değil midir? Eğer bu üç referans öğesini yalnız sahip olmak açısından dikkate alırsak kendimizi savunmacı bir korumanın atılımı içine kapatırız; sahip olmak, tek bir geçmişin üzerine düğümlenir. Buna zıt olarak, eğer onları var olmak açısından

dikkate alırsak onların etkin kuvvetini, evrimci yetilerini, kısaca onların zamansallıklarını doğrularız. Bellek, miras ve kökler, onları her zamanki gibi ağır yükümlülükler altına koyan tutucu bir ipotekten kurtulurlar. Sahip olmak durağandır, ama var olmak sürekli bir oluştur, yeni meydan okuyuşlar üzerinde sürekli olarak açıktır, yeni atılımlarla durmadan zenginleşir.

Var olmak ile ilişki, özellikle marjinalleştirilmiş, geçmişi yadsınan, zamandan dışlanmış ve sonuç olarak geleceklerinden yasaklanmış toplumsal kümeler ve topluluklar için köklüdür.

Her ne kadar bellek, kalıt ve kökler, oluşun bütünleyici parçalarıysalar da onlar suskun, ele geçirilmiş ve kopuk durumdadırlar. Bu üstünü örtme sürecine karşı direnmek, meydanı herhangi bir geçmişe tapan acımaya bırakmakla olmaz. Bir siyasal eylemi, hem şimdiki zamanda bulunma, hem de geleceğe açık olma istenciyle uygulamaya koymak gerekir. Gerçekte yadsınsa da, sorumluluğu yüklenmiş olan geçmiş, anlam kazandırıcı rolünü yeniden eksiksiz olarak bulur.

Tahiti'nin en büyük komünü olan bağımsızlıkçı Faa'a Belediyesi'ni, 1843-1844 Fransız Tahiti Savaşı sırasında ölen yurtsever Maorilerin* anısına geleneksel Polinezya biçeminde bir anıt dikmeye götüren atılım işte budur. Bu savaş, resmi sömürgeci anma yöntemince geniş ölçüde gizlenir. Seksenli yılların yenilenmiş siyasetinin anlatımı olan Faa'a dikili taşı, Maorilerin varoluşuyla birlikte yalnız sahip oluşlarını değil, ayrıca bir gelecek gereksinimini de anlatır.

Köklerin, tarihin resmi yazılımlarına uymayan yerinden edilmişliklerinin yeniden bulgulanması, böylece geçmişin yeniden düzenlenmesinin bir bölümünü oluşturur. Ama bizim eğitim tarihçilerimiz, 1789 öncesi kilise okullarıyla 1838'de Guizot'nun kurduğu zorunlu halk okullarını birbirinden ayıran uzun ara dönem süresince, Fransız kırsalında ilk öğretim görevini yükümlenmiş "kahve-öğretmenleri"nden ve öteki köy zanaatkârlarından pek söz etmezler. Fransız ulusunun taşıyıcı

* Maori: Polinezya halkının bir bölümü. Rorotonga ve Hawai Adaları'ndan gelip yeni Zelanda ve en büyüğü Tahiti olan Sosyete Adaları'na yerleşmişlerdir. (ç.n.)

ekseni olarak Cizvitlerden Jules Ferry'ye[12] kadar "okullaşma gelişimi"ni yücelten süreklilik söyleminde, toplumsal bakımdan uçta, siyasal bakımdan düzenle özdeşleşmemiş olan, kırsal yaşamın dışladığı bu sınıfsızların yeri yoktur. Aynı biçimde, askerlerle işçilerin –Münih'te, Hamburg'da ve hemen sonra Berlin'de olduğu gibi bir başkaldırı karşı gücü olarak kurdukları ve Fransız ordusunun, 11 Kasım 1918'de Alsace'ın bu yarı kutsal başkentine girdiğinde önünde bulduğu– Strasburg Sovyetleri de bu söyleve alınmazlar. Ne Foch* biçemi ulusal-askeri tarih ne de Thorez** biçemi ulusal-işçi tarihi, "kurtarılmış" Alsace'ın, Sovyetlerin köktenci siyasetleriyle, yenilmiş ve şiddetli halk eylemleriyle sarsılmış eski emperyalist Almanya'ya, zaferinin yurtsever neşesine varmış Fransa'dan daha yakın olduğunu kabul edebilmiştir.[13]

Bizim okul yaşamımızdan olduğu kadar ulusal kimliğimizden de saptırılmış bu kökleri yeniden bulmak, belleğin gerçek toplumsal işlevine geri dönmektir. Bu bir anma töreni sayımı değil, geçmiş üzerine egemen söylemle ilişkisine bağlılığını doğrulayan anlayışlı ve ödünsüz bir yeniden anımsamadır. İşte Fransız ulusal bilincine 8 Mayıs 1945'i bir Nazi yenilgisi olması nedeniyle kıvançla kutlamayı (güncel Alman-Fransız dostluğu nedeniyle) yasaklayan bu yönetsel istenç, aynı tarihin Cezayir ulusal bilinci için neyi simgelediği üzerinde tümüyle sessiz kalmıştır: Cezayir'de Setif'de küçük olaylarla başlayıp binlerce "yerli"nin tepeden tırnağa silahlı kirlenmiş Fransız kolonlarınca katledilmesi olayı gibi.

Geçmişin iyi kullanımı, binlercesi içinden Faa'a'dan, Strasburg'dan ya da Setif'den birkaç örneğini verdiğimiz bu sö-

---

12. Jean Chesneaux, "L'instituteurs-bistrots et leur liquidation" [Kahve öğretmenleri ve ortadan kaldırılışı], *Quinzaine Littéraire*, 1 Ağustos 1985.

* Mareşal Foch (1851-1929): Birinci Dünya Savaşı'nda Fransız Orduları Başkumandanı. Verdun'de Alman ordusunu yenmiş ve teslim almıştır. (11 Kasım 1918) (ç.n.)

** Maurice Thorez (1900-1964): Fransız Komünist Partisi Genel Sekreteri. Kurtuluştan sonra de Gaulle Hükümeti'nde Başbakan yardımcısı olmuştur. (ç.n.)

13. Yazarın dikkati, ancak Alsaslı tarihçi Pierre Richez ile yaptığı konuşmalar sonunda "Strasburg Sovyetleri" üzerine çekilmiştir.

zünü etmeye değer beyin ameliyatlarıyla uyuşmaz. Acı veren anılardan ve gizlenen söylencelerden, yavaş bir şekilde, gönüllü suskunluklara ve geri püskürtülmüş belleğe geçilir. Böylece, Fransa'da yerel tarihler yavaş yavaş 13. yüzyıldaki Oksitan* kültürünün, 15. yüzyıldaki Bretonya-İngiltere arasındaki ekonomik ilişkilerin, 16. ve 17. yüzyıldaki Alsace kent uygarlığının, 18. yüzyıldaki Korsika Cumhuriyeti'nin –o güne değin tümüyle yabancı oldukları bir Fransa'ya "bağlanmazdan" önceki döneme ilişkin– dikkate değer canlılığını yeniden bulgular. Fransız Devleti, avlarını seçmesini ve onlara pençeyi vuracak zamanı iyi bilmiştir.

Suskun belleğe bir başka örnek de Fransız kırsallarındaki halktır. Onlar altmışlı yetmişli yıllarda tarımın modernleştirilmesi sonucu yerlerinden kovulmuş ve banliyölerde yitip gitmişlerdir. Onların tanıklığında, medyanın, birbirleriyle yarışırcasına yaşlı köylülerden topladıkları geçmişe hayran öykülerin resmi yoktur. Oysa köylülüğün gerçek "belleği" üzerine söyleneceklerin en çoğu onlardadır. Ancak kurbanı oldukları Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin tüm toplum projesi açısından eleştirel, yani gelecekten çok şey isteyen bir atılım içinde onlara yeniden söz hakkı vermenin bir anlamı vardır.

Ama onlar bunu istiyorlar mı? Acaba hem kendileri, hem çocukları için –kaba baskıyla değil ama özendirerek– "sürgün yerlerine", geleceği gibi geçmişi de olmayan banliyölere** gönderilmek için onları köylerinden, kasabalarından koparan bu tuzağa düşmektense göçlerin anısını kovmayı, bunları unutmayı yeğlemeyecekler miydi?

Böylece unutma, geçmişi iyi kullanımın her türünden vazgeçmeye izin vermeyecek miydi?

---

* Occitan: Güney-batı Fransa'da, başkenti Montpollier olan alçak Languedoc bölgesinin halkı. Ortaçağda önemli bir kumaş dokuma ve ticaret merkezi olan bu bölge halkı, Fransızca'dan farklı olan Oc lehçesi konuşur. 13. yüzyıla dek bağımsız ve ekonomik refah içinde yaşayan kentleri 1229-1271 yılları arasında Fransa ele geçirdi. 1632 yılındaki bir ayaklanma sonucunda özerkliğini de yitirerek doğrudan Fransa'ya bağlandı. (ç.n.)

** Yazar, banlieu (dış mahalle) ile lieu du ban (sürgün yeri) arasında ince bir sözcük oyunu yapıyor. (ç.n.)

Psikiyatrist Eugène Minkovski'nin, "tini yatıştırma" aracı olarak önerdiği "unutma"ya övgüyü toplumsal bilince doğru genişletme özendirmesi güçlüdür ve birçokları ona uymuştur. Minkovski, "geçmişteki her şey yazgısal olarak unutuşa adanmıştır. [...] Zaman, verdiğini geri alır, bir an için yüzeyde kalmayı başaran her şeyi dibe batırır. Unutuşta, derin bir yatıştırma buluruz. Bu, gecenin gelişini duyuran akşamın barış bildirimidir"[14] demiştir. Nietzsche ise daha ileri giderek unutmanın yalnız iyileştirici değil, özgürlüğe kavuşturucu erdemlerini de takdir etmiştir. Ona göre unutma, etkin ve iradeci bir atılım olarak "eski anıya bağlı acıyı önlememizi"[15] sağlayan bir "frenleme gücünü" *(Hemmungsvermögen)* elinde tutar. Michel Foucault ve Gilles Deleuze gibi yeni-Nietzscheciler, içinden yenileştirici atılımların çıkabileceği kurtarıcı araç ve verimli bir öncül olarak unutmanın siyasal erdemlerini kutlamışlardır.

Aslında unutma üzerine olan tartışmalar, yalnızca kuramsal değil siyasaldır da. Franco-sonrası İspanya'da seksenli yıllarda, askeri şiddetin egemen olmuş olduğu birçok Latin Amerika ülkesinde olduğu gibi, açık bir "demokratik geçiş" uzlaşmasına varılmıştır. Bu, diktatörlüklerin işledikleri suçların "unutulması" karşılığında sır saklayan, bir geçmişi silme işlemi olmuştur. Demokratik yaşamın temeli anlamında zaman üzerine derin düşüncemiz, bunları dikkate almak zorunda kalacaktır.

Ancak, taktiksel iyilikleri bazen tartışmaya değer görülen bir yatıştırıcı olan unutmanın bu erdemleri, Nietzsche'nin deyimiyle karşı-belleğe yerleştirilmeye ve böylece geçmişin, ansızın tüm anlamını, tüm gerçekliğini yitirmesine değer mi?

Hanımefendi Bellek ile Beyefendi Unutma arasındaki, yani 14. yüzyıl felsefi yazınından bu yana karşı karşıya bulunan bu simgesel kişilikler arasındaki polemik canlı ve araları açık olarak sürmektedir. *Vergiss! Vergiss!*'in[16] (Unut! Unut!) yatıştırıcı

14. Eugéne Minkovski, *Le temps vécu*, Paris, 1995 s.153.
15. F. Nietzsche, *Zamana Aykırı Bakışlar 2.*
16. "Unut! Unut!" Nietzsche'nin *Aus hohen Bergen* [Doruklardan Bu Yana] adlı şiirindeki formül.

kuvveti elbette yalnız Nietzsche hayranlarını baştan çıkarmakla kalmaz; unutma, yalnızca belleğimizin belli söylevi, belli görünümü, belli bunalımı anımsama ya da gizleme yeteneğini değil, bizim zamanın süresiyle olan ilişkimizi de tartışmaya açar. Demokratik zamansallık bağlamında yeniden döneceğimiz Vichy* örneği, unutma üzerine söylevin zayıflıklarının ve tuzaklarının altını çizer. Georges Pompidou'nun, Nazi işgali altındaki Fransız siyasal toplumunun karışıklıklarını tartışmaktan vazgeçilmesi yolundaki çağrıları pek de saf görünmez. Vichycilerle direnişçilerin zıt yönlerde yaptıkları seçimlerinin unutulması, ancak Mayıs 1968 çatışmalarından sonra "düşük profil" verilmiş bir Beşinci Fransa Cumhuriyeti projesini kuvvetlendirebilmiştir. Vichy karşısındaki Mitterand siyasetinin de güttüğü uzlaşmacı ve yatıştırıcı ortak görüşün ereği bu olmuştur.

Eğer Vichy'yi unutmamak zorundaysak o, Fransız siyasal yaşamı ve Fransız oluşu üzerindeki çifte ağırlığını sürdürüyor demektir. O zaman iktidar katında olan toplumsal güçler ve özellikle bunların reklamını yapan ideolojik değerler, çok değişik durumlarda bile kendilerini doğrulamaya hazır olarak etkinliklerini sürdürmektedirler. Bunun aksine, Vichy karşısında seçimini yapan her direnişçi, olanlara karşı çıkışların kuvvetini ve gelecek içindeki umutlarını söyler. Bu, her bireyin yurttaşlık sorumluluğuna sürekli bir anımsatmadır.

Geçmiş; toplumsal istemle tarihçilerin mesleki bilgileri arasındaki, "olmuş olanın" kıvrımlarıyla gelecek yönünde gidişe anlam veren işaretler arasındaki, bellekle unutma arasındaki, demokratik yaşamın özelliği olan çoklu tartışmaların ereğidir.

* Vichy Olayı: İkinci Dünya Savaşı başlarında Fransız ordusu yenilip Fransa Almanlarca ele geçirildiği zaman Birinci Dünya Savaşı kahramanlarından Mareşal Pétain tarafından Vichy'de geçici bir hükümet kuruldu (1940-44). Almanlarla iyi geçinerek ülkenin hiç olmazsa bir bölümünü işgalden korumak ve Fransa'yı en az zararla bu işten sıyırmak isteyen bu hükümet giderek işbirlikçi durumuna düştü. Bunun karşısında yer alan Fransız yurtseverleri ise Yeraltı Direniş Örgütü'nü kurarak Fransa'nın kurtuluşuna kadar Almanlarla çatışmayı sürdürdüler. (ç.n.)

Toplumun kendisi ise devletin sonu gelmeyen isteklerinin ve pazarın açgözlülüklerinin uzağında, bir geçmişin iyi kullanımını gündeme getirmek için uğraşıp durur...

1992'de, Kristof Kolomb'un Amerika'ya varışının beş yüzüncü yıldönümünün kutlanışı da bundan dolayı yalnız "Yeni Dünya"nın zenginliklerini değil, 16. yüzyıldan bu yana Avrupalı yayılışının tüm gelişimini de gündeme getiren sıra dışı bir tartışmanın elverişli zamanı olmuştur. Sanki orada daha önce görkemli uygarlıklar yokmuş gibi, bir "keşif"ten mi söz ediliyor? Yoksa İspanyol monarşisinin daha önce Mağriplilere karşı uyguladığı saldırıyı ve din değiştirme zorlamasını Okyanusun ötesine götüren bir "fetih"ten mi? Daha doğrusu, yerli topluluklara karşı aşırı bir sertlikle girişilmiş bir soykırımdan mı? En sonunda daha tarafsız ve daha dikkatli bir "kültürlerin buluşması"[17] zamanının üzerine dönülmüştür. Ama batılı ve Hıristiyan zafer gösterileri, sonunda geri çekilmek zorunda kalmıştır.

Aynı biçimde, birbirine içsel olarak bağlı zenci eyleminin, *Kadınların Özgürlüğü (Women's Lib.)* hareketinin, Vietnam'da uğranılan yenilgilerin, ekolojist çatışmaların, uyanan Amerika yerlilerinin ve İspanyol-Amerikan eylemliliğinin vuruşları altında, ABD tarihinin egemen versiyonu, yetmişli yıllardan bu yana, tetikte bir "revizyonizm"in konusu olmuştur. Bu da Naziliğin sahip olduğu hoşgörüsüz ve tiksinti verici ne varsa bunları aynı söylem altında iyileştirmek için yapılan birkaç girişimin görülecek hiçbir yanı olmadığını gösterir. Bu *karşı-tarih*, üstü kapalı olarak, Büyük Amerika'nın kurucularının söylencesine, tanrısal istencin çizdiği yargıya *(Manifest-Destiny)*, ırkları bir potada *(melting pot)* eriterek özgür kıldığı varsayılan uzlaşmaya, *Yankee* düzeninin kendiliğinden-doyumculuğuna gönderme yapar. Dikkati, yeniden yenilmişlerin, egemenlik

17. Karşılaştırma için: *Penser la rencontre de deux mondes* [*İki Dünyanın Rastlaşmasını Düşünmek*] (Alfredo Gomez-Müller yönetiminde), Paris, 1993. Ayrıca, Jean Chesneaux, *1492-1992, triomphalisme européen, déchirure planétaire* [1492-1992, Avrupa utkuculuğu, gezegenimizin yırtığı], *Le Monde diplomatique*, Aralık 1991.

altına alınanların ve dışlanmışların üzerine çeker.* Temelde, karikatür benzeri bir *siyasal bakımdan doğru (politically correct)* kavramının üzerinde durmazsak, bu çelişkiler kuşkusuz ABD'de resmi tarihsel söylevi geri çekilmeye zorlamış ve Amerikan ulusal bilincini sarsmıştır.

Buna karşılık Japonya'da, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Japon yayılmacılığını gündeme getirme yolundaki çabalar, güçlü ön yargılara çarpar ve çok küçük bir azınlığın görüşü olarak kalır. Çin'deki sivil halka karşı uygulanan toplu katliam, Kore'deki "rahatlatıcı kadınlar" ve savaş tutsakları üzerinde yapılan "731 birimi" denemeleri, Uzakdoğu'daki çatışmanın tetiğinin çekilmesinde Tokyo'nun ağır sorumluluğu ve elbette az sayıdaki savaş karşıtlarının tek kalmış ve unutulmuş yüzlerinin anımsatılmasından pek hoşlanılmaz.[18] Tokyo'nun ele geçirilişinden elli yıl sonra, ne kamuoyu, ne de siyasal sınıf, Japon demokrasisinin zayıflığını ve özellikle kısa erimin ötesini düşünmedeki güçlüğünü gösteren bu denli ağzı sıkılıklara ve suskunluğa sırt çevireceğe benziyor.

Fransa'da geçmişin sömürgecilik mirasını çevrelemeyi sürdüren belirsizlikleri ve söylenmeyenleri artık bilmezden gelmek olanaklı değildir. Ama ülke genelinde, devletin göbeğinde ve özellikle eğitim kurumlarında bu tartışma pek başlamış görünmüyor. Bunun aksine, evrensel komünizmin çöküşü yanında, geçmişte ondan birçok kez destek bulan sömürgelikten kurtuluş eylemleri, 1962'den bu yana bağımsız Cezayir'de devletin ve toplumun bozuluşu, Vietnam'da Fransa ve ABD'ye karşı kazanılan zaferlerden sonraki başarısızlıklar, eski Fransız Kara Afrikası devletlerinin sürekli bunalımı, Fransa'da, sömürge yönetiminin ölümünden sonra uyanan garip bir iyileştirme girişimi yaratmıştır. Yüceltilmiş bir "kutsanmış sömürgeler

---

* Anlatım biçemlerinin özgünlüğünü karşılayan düşünler arasındaki çelişkiye. Yani, 1976'daki İki yüzüncü yıl kutlaması nedeniyle Amerikan karşı-tarihi resimli şeritlerle, gezici sergilerle, sokak tiyatrolarıyla, filmlerle, tartışmalı konferanslarla çok canlı biçimde anlatıldı.

18. Philippe Pons, "Les difficultés de Tokyo a exorciser le passe" [Tokyo'nun, geçmişi kovmaktaki sıkıntıları], *Le Monde,* 16 Ağustos 1995.

zamanı" hayalinin, tarihsel gerçeğin kritik borç-alacak bilançosundan sakındığı gözlenmektedir: Arpalık dağıtan yönetim, ekonomik durgunluk, insan emeğinin hoyrat sömürüsü, yerli kadroların yükselmesinin engellenişi, doğrudan engelleme. Geçmişteki denizaşırı egemenliğinin gerçek borç-alacak hesabını sunmaktaki bu yetersizlik, Fransız demokrasisi için iyi bir işaret değildir.

Konular ne denli değişik olursa olsun bu dört tartışma, geçmişle ilişki bağlamında –ötekiler kadar– ortak öğelere sahiptir, *ancak şimdiki zamandan başlayarak geleceğe doğru*: Amerikan yerlilerinin uyanışı, Amerikan siyasal bilincinin bunalımı, Japon demokrasisinin kuma batışı, Fransa'nın sömürgeleri bırakmasından doğan rejim değişiklikleri. Bu tartışmalara tüm sivil toplumlarının, devletin, medyaların ve aydın çevrelerinin katılması doğaldır. Tarihçiler bunların laboratuvarlarında, araştırma merkezlerinde, mesleksel yayınları karşısındaki yerlerini alır; ancak buralarda bir ayrıcalıkları, dahası, çoğu kez bir yönleri olmaksızın geçmiş hakkındaki bu tartışmalara kendi uzmanlık alanlarından başlasalar, böylece oluşun anlaşılabilirliği konusunda bu denli istekli bir toplumun sorularına yanıt verebilseler, sıradan yurttaşlar kadar bunlara müdahalede edebilirler. Onların, geçmiş üzerine bir tür bilgiçlik taslamak için toplumun dışında kalmak yerine, ne denli bütünleyici bir parçası olurlarsa onun siyasal ve toplumsal anlaşmazlıklarına ve düşünce akımlarının arasındaki çatışmaların içine de o denli gireceklerini kabul etmeleri gerekir. Böylece tarihçilik mesleğiyle kesişen, aynı zamanda entelektüel ve siyasal karşıtlıklara yeniden dönülmüş olur. Bu karşıtlıkları aslında mitik bir "bilim topluluğunun" gerisine gizlemek boşuna olur. Tarihçiler, geçmişle şimdiki zaman arasında çoktan ortaya çıkmış olan gerginlikler karşısında, kendi mesleki bilgilerinin gereksinmeleriyle bir bütün olarak topluma ilintileri arasındaki gerginlikleri artık görmezlikten gelemezler.

François Chaletet, bilgelik ve uzmanlık hiçbir durumda "tarafsızlığın gerekçesi"[19] olarak kabul edilemez, demiştir. Tarihçiler, uzmanlıkları oranında geçmiş üzerinde çalışırlar; ancak üyesi oldukları toplumla *birlikte* çalışmaktan sakınamazlar.

Geçmiş ve onun iyi kullanımı, gerçekte tüm toplumun işidir. Bu iki öğe, toplum için bir belleği, bir mirası, şimdiki zamanın belirsizlikler içinde onları daha açık görmeye, böylece geleceği açmaya ve ona bir yön vermeye yardım eden kökleri temsil eder. Geçmiş, bir daha yineleyelim, yalnız tarihçilere bırakılmayacak kadar çok önemli, onların uzmanlıklarının bir deney parçası olmayacak kadar değerlidir.

Her şey Renan* ve Lewis Caroll'un görüşlerine karşı çıkıyor gibi gözükür... Ancak bunlardan birincisi "geçmiş, sonuç olarak yalnızca bir başlangıçtır" diye açıkladığında ve ikincisi "o, yalnızca geriye gidebilen iyice zavallı bir bellektir" diye duyuru yaptığında, her iki yazarımız da temel bir olguyu doğrulamada bulunmuyorlar mı: Geçmişle ilişki, zamanın içinde bulunmanın bir öğesini oluşturmuyor mu? Geçmişin iyi kullanımı, ancak şimdiki zaman ve onun *pratiği* gelecek yönünde açıldıkları için ve ancak o zaman bir anlam kazanır.

Geçmişe "yumuşak bir yuva" *(heimliches Nest)* olarak sığınma eğilimlerini eleştiren Nietzsche'ye gelince, "Geçmiş üzerine söz, her zaman bir kâhinin sözüdür; siz onu, ancak geleceğin kurucuları ve şimdiki zamanı tanıyanlar iseniz anlayabileceksiniz" diye belirtir... *Seconde considération inactuelle* adlı yapıtında "Geçmişi yaşamın hizmetine sokma ve beklenmeyenle birlikte tarihi yeniden yapma yetisiyledir ki insan insan olur" diye açıklamıştır. "[.....] Tarihe gereksinmemiz vardır, ancak bilgi bahçelerinde bilgiçce dolaşmaktan başka amaçlarla."

---

19. François Chatelet, "L'histoire" [Tarih]", *Histoire de la philosophie* [Felsefe Tarihi], cilt VIII, Paris, 1973, s. 239.

* Ernest Renan: Fransız dilbilimci, tarihçi, eleştirmen (1823-92). Başlıca yapıtları: Histoire des origines du christianisme (Hıristiyanlığın Köklerinin Tarihi), l'Histoire du peuple d'Israël (Yahudi Halkının Tarihi), Drames philosophiques (Felsefi Oyunlar), Souvenirs d'enfance et de jeunesse (Çocukluk ve Gençlik Anıları) (ç.n.).

Geçmiş, insan oluşunun mekanik ve çizgisel görüşlerinin içine kapanmış pozitivistlerin düşündükleri gibi, sıradan bir öğretici değildir. Daha çok, kendi ilkesi içinde geleceğin çoğul olasılıklarına bile açık olan bir deney alanıdır. "Oluşan, tek başına karar vermekte serbest bırakılmamalıdır" diyen ve "başarı için başarı bağnazlığına"[20] karşı savunmaya geçen Emmanuel Terray, bu bağlamda geçmiş, sonuca ulaşmamış potansiyelleri, "yenik düşmüş umutları" ölçüsünde değer kazanır, diye sürdürür. Aynı anlamda dikkatimizi, Giordano Bruno, Michel Servet ya da Lucio Vanini gibi hoşgörüsüzlüğün kurbanı olan köşeye çekilmiş düşünürlere, Olympe de Gouges gibi Fransız Devrimi'nin uçtaki feministlerine ya da Münster Anabaptistleri gibi köktenci başkaldırıcılara ya da İngiliz *Diggers*larına* çevirirsek yalnızca geçmişe özlem duyan bir acıma duyarız; orada, kaç tane yenik düşmüş umudu, Paul Ricœur'ün deyimiyle *"proje olarak geçmişte kalmış"*ı simgeleyen kaç tane "geçmişin yerine getirilmemiş söz verişi",[21] buluruz! Böylece, alışılmış tarihin "geçmiş-üzerine" bilgisinin, üzerinde sık sık ayak sürüdüğü görülen geçmişle geleceğin töz birliği gerçeği doğrulanmıştır.

Öte yandan, geçmişin iyi kullanımı da tüm anlamını ve bizi kendimiz üzerine derin düşündürme yetisini yitirmiş bulu-

---

20. Emmanuel Terray, çağdaşlık üstüne EHESS Kolokyumu'na dışardan katılma, Toulouse, Haziran 1995.

* Bunlar: Giordano Bruno (1551-1600), doğa felsefesi üzerine tezleri nedeniyle Engizisyon emriyle Roma'da yakılan İtalyan Dominiken rahibi. Michel Servet (1511-1552),Calvin'in de katıldığı karar üzerine panteist (doğaya tapan) görüşleri nedeniyle Cenevre'de yakılan İspanyol hekim. Lucilio Vanini (1585-1619), İtalyan filozof ve doğacı. Parlamento kararıyla Toulouse'da yakılmıştır. Olympe de Gouges, kadın hakları savunucusu, 1793'te boynu vurulmuştur. Anabaptistler, köktenci Protestanlar. Kuzey Almanya'da, Münster'de ütopik bir topluluk kurmuş ve 1535'te çabucak ezilmişlerdir. Diggers (çapacılar), 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'de eşitlikçi bir protestanlığı isteyen köylü hareketi. (Yazarın notları)

21. Paul Ricœur, *La marche du siécle* [Yüzyılın Gidişi] adlı televizyon yayınına dışardan katılma, 30 Haziran 1994 (Eric Conan ve Henry Rousso'nun *Vichy, un passé qui ne passe pas* [Vichy, Geçmeyen Bir Geçmiş] adlı yapıtlarında sözü edildi).

nan bu titiz bilgiler birikiminin içine kapanmak olmayacaktır. François Chatelet, daha o zamandan "devrimleşmiş" ile "geçerliliğini yitirmiş"in[22] birbirine karıştırılması tehlikesine dikkati çekmiştir… Örneğin, 18. yüzyılda, geçerliliğini yitirmiş kitaplar nedeniyle tüm kütüphaneleri uğraştıran soruları düşünelim: "Dünyaya ilişkin evrimler (piyadelerin savaş düzenindeki mekanik devinimleri), tutuşma akışkanı (yanmanın mitik ilkesi), küçük Alman prensliklerinin hanedanlık soy ağaçları" vb.

Geçmiş, ancak şimdiki zamanın kuşatılamaz baskıları arasında geleceğe açılması oranında dikkate alınmaya değer. Bu, bizi tarih yazıcılığından zamansallığa geçmeye, böylece "beklenti geleceği, gelenek geçmişi ve uygunsuz zamanda ortaya çıkan şimdiki zaman"[23] arasındaki eklemlenmeye egemen olmaya çağıran Paul Ricœur'e göre, zamanın çetin bölünmezliğidir. Geçmişle teması koruma istencinin ve bu geçmişin anlaşılabilirliğini istemenin arkasında çok köklü bir özlemin anlatımı vardır: İnsanlık durumunun zamansal özelliği, bizim ortak varlığımızın zamanın süresi içine, hem kaynak hem de akıntı yönünde yazılması zorunluluğu. Daha önce de belirttiğimiz gibi yalnız geçmişe yönelik olan derin düşünce, süreyi ayrıştırma kuvvetlerine karşı koymamıza izin verir. Belki de böylece, Emmanuel Levinas'ın, "onu anının ve özlemin sürekliliği içinde yeniden bir araya getirmek için",[24] zamanın senkronizasyonunu aşma yolundaki çağrısı anlaşılabilir.

Eğer geçmiş, bir avutucu protez ya da geçmişe özlem düşünden daha fazla bir şey ise, eğer bu düşü zaman boyutu içine sokarak onunla bütünleştiriyor ve ondan gelecek yönünde destek alıyorsa, bu, meydanı el çabukluğu ürünü olan yeniden yazmalara ve imgesel söylencelere bırakmak için değildir. Tam tersine, gelecek kaygısı da, bir uyanıklık ve sorumluluk bilinci içinde, *güvenilir* bir geçmişe dayanmayı gerektirir; söylenceye dayalı ve yapma bir geçmişe değil.

22. François Chatelet a.g.e., s.237.
23. *Zaman ve Anlatı*, cilt III, s.186.
24. Emmanuel Levinas, *La mort et le temps* [*Ölüm ve Zaman*], Paris, 1991, s.134.

Tüm tarihsel değişim, tüm yeni durumlar, bizi, geçmişi – Benjamin'in ileri sürdüğü Kopernik devriminin içeriğinde olduğu gibi– sürekli yenilenen ve siyasal olan önceliklere bağlı bir yeni günün ışığında incelemeye götürür. Ama bu inceleme hiçbir zaman sonuçlanmaz; tam tersine, geçmişle şimdiki zamandan başlayıp gelecek yönünde kurulan bu ilişki, "istek üzerine" devrimleşmiş ve kazanılmış olması oranında, geçmişin yapısını bile kurgulama iznini verir. Eğer Winston Smith geçmişi, politik anın rastlantılarına bağlı olarak bitmez bir yeniden ve yeniden yapma cezasına çarptırıldıysa bu *İngsoc* rejiminin kendi buyurgan yasasını tüm topluma dayatmasındandır. Buna karşılık demokratik toplumlar da geçmişi yeniden değerlendirmeye götürülürler, ama sorunlu ve düşünülmüş, özellikle birçok örneği daha önce sayılan tartışmalardan yararlanan bir yöntem üzerinden. Girişim siyasaldır, ancak sözcüğün en iyi anlamında ve *1984*'teki acıma anlamında değil. Arendt, şimdiki zaman, birlikte tartışılmış, birlikte kurulmuş ve vazgeçmeye ya da çekilmeye zorlanmamış bir geçmişi "aydınlatmaya", böylece onu, yeni bir bakışla zenginleştirmeye geliyor, demiştir.

Geçmişle geleceğin, zamanın süresi içindeki birbirlerine bağlılığını doğrulamak, bizi, tarihsel bilinç içinde her zaman var olan ölüm ve yaşam arasındaki ilişkiye geri götürür. Ricœur, sonsuz yaşama olan Hristiyan inancının atılımı içindedir ki "kadavraları çalarak" bile olsa tarih, "ölümün unutturmasına karşı hazırlıklı olmayı, ancak bir ölümü anımsatma öğesi olarak kalmakla başarabilir"[25] diyebilme yürekliliğini bulur. Ancak, ne denli önüne geçilemez olursa olsun, herkes ölümle diyaloğa sürüklenmez. Aynı kuvvetle gelecek, kendi ilkesi içinde de yaşam uzgörüleri açar; insanlığın diri kuvvetlerinin sıçrama yaptığını ve yenilendiğini görecek bir çevreni oluşturur. Zamanı "anlatı"* üzerine indirgemekte temel öğe-

---

25. *Zaman ve Anlatı*, cilt I, s.162-163 ve cilt III, s.160.

* Öyleyse -burada yalnızca önermekle yetiniyoruz- Ricœur'ün Zaman ve Anlatı adlı yapıtında önerdiği gibi, ne denli zengin olursa olsun, derin düşüncenin sınırları üzerine kendine soru sormakta çok ileriye gitmemek gerekecektir. Kişi-

yi ve gelecekle –en azından tinsel (spiritüalist) olmayan laik, "zamansal" gelecekle-ilişki öğesini– gözden kaçırma tehlikesi vardır.

Ancak geçmişin, bize vazgeçilmez bir zamansal derinlik sağladığı ve bunun da ancak yaşam çevreni olarak gelecekle ilişkisi oranında bir anlam ve gerçekliğe sahip olacağı bir gerçektir. Benjamin'in söylemiyle, bir diğer gerçek de şimdiki zamanın, zaman içinde bir gedik ve araştırılan olasılıkların bir düğüm noktası olduğu, beklenmeyen bir zamanda ortaya çıkma yetisini ve patlamaya hazır kuvvetini koruduğudur. İşte bunlar, bir geçmişe başvurunun sınırlarıdır. Eğer bu geçmiş, sürenin ardışık düzenlenmesine karşı bir direnişe yardım ediyorsa buradaki eklem tutukluğu ve katılaşma tehlikelerini de göze alıyor demektir. Geçmiş ne denli zengin olursa olsun, bizim, tüm zamanlar arasında tekil an olan şimdiki zamandan derlediğimizi gölgelemeye gelmemelidir; çünkü eylemdeki sorumluluğumuzun içinde gerçekleştiği tek zaman odur. Hannah Arendt'in "özgürlüğü ihlal eden" (liberticide)[26] tarihe karşı koymak için nişan aldığı katılaşmalar bunlardır.

Geçmişin iyi kullanımı, onun öncelliğinden ileri gelen ve bizim çabucak Molière hekimlerinin "uykulu erdemine"* geri gönderecek olduğumuz özgül erdemlerinin sonucu değildir. Geçmiş, ancak sığınağından çekilip zamanın akışı içine yeniden sokulursa anlam verici olarak devreye girer. Onun *zamansal bilinçlendirme (conscientisation)* yetisi, taşıdığı deneyim, şimdiki zaman içinde birlikte davranış ve gelecek karşısında

---

likçi (personalist= insan kişiliğini evrensel yapıda en üstün ve en gerçek değer olarak ileri süren idealist ve dinsel akım) filozof burada anlatı için, kuşkusuz geleneksel olarak "Kitap" (İncil) üzerinde odaklanan bir protestan kültüründen kaynaklanan, bir büyülenmeyi ortaya koyar. Yurttaş-Ricœur'ün başlangıcını iyi tanıdığı gelecek, filozof Ricœur'ün bu büyük yapıtında ancak önemsiz bir ölçüde görünür.

26. Kavram, Hannah Arendt'in *La crise de la culture* adlı yapıtını çözümleyen Nicolas Tenzer'indir. *La société dépolitisée* [Siyasetsizle*ştirilmiş Toplum*], Paris 1990, s.199.

* Fransız tiyatro yazarı ve oyuncusu Molière'in (1622-1673) Hastalık Hastası (Le malade imaginaire) adlı yapıtına gönderme yapılıyor. (ç.n.)

sorumluluklarının anlamı arasındaki dayanışma ilişkisi içinde doğrulanır. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek kuşaklar arasındaki siyasal dayanışma ile beraber giden zamanın üç ek-stasesi arasındaki kavramsal dayanışmayı yakalamak için Heideggerci "aynı-kökenlilik" *(Gleich-ursprünnunglichkeit)* tezlerinin uzmanı olmaya hiçbir gereksinme yoktur. Eğer şimdiki zaman, Benjamin'in formülüne göre geçmişle aynı "takımyıldıza giriyorsa" bu, geleceğin anlamını özgürlüğe kavuşturmak içindir.

Bunlar geleceğin, İsrail'i yalnızca soykırımın (Shoah) çevrenine kapanmaktan vazgeçmeye, Japon demokrasisini kendi militarist geçmişiyle hesaplaşmaya ve Fransa'yı, Güney ülkeleriyle ilişkilerini düzeltmek istiyorsa bunun yolunun, kendi sömürgeci geçmişinin ivedi bir yeniden değerlendirilmesinden geçtiğini kabul etmeye çağıran öncelikleridir.

Aradeyiş II
Walter Benjamin ve Charles Péguy: Zamansallığın İki Kritik Düşüncesi

Zamanlarının marjinal, en azından anlaşılmamış kişileri olan Benjamin ve Péguy yavaş yavaş "tanınan" yazarlar olmuşlardır. Onların, geçmiş-şimdiki zaman, tarih bilgisi, insan oluş üzerine çoğu kez tutkulu olan görüşleri, dikkate değer biçimde birbirlerine yaklaşır ve bizim tarih bilinci ve siyasal erek anlamında zamansallık üzerine soruşturmalarımızın beklenen yansıması olarak sunulurlar. Bununla birlikte, tarihçilerin bu konularla pek ilgilendikleri söylenemez. Ola ki onlar, Péguy'nin* gülmece biçeminde denebilecek tezinde kaba-

* Charles Péguy, "Notes pour une thése", Œuvres en prose complétes, Paris, 1988,

ca ve kötü, Benjamin'in[1] ise *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* adlı yapıtında belki gerekenden daha yüksek düzeyde işlediği bu konuyu ortak dayanışmalarıyla duyumsuyorlardı! Ortodoks bilimsel görüş karşısındaki düzen bozucu ve bir ölçüde de peygamberce olan bu iki zihni yeniden bulgulamak her çabaya değer.

Benjamin ile (1892-1940) Charles Péguy (1873-1914) arasında yalnızca iki dünya savaşını ayıran bir zaman –yaklaşık bir kuşak– aralığı olmakla kalmıyor; ayrıca, her ikisi de bu savaşların ilk ve özverili kurbanları* olmuşlardır. Bu iki kişilikte her şey birbirine zıt değil midir? Birincisi Berlin'li bir Yahudi, tam anlamıyla, kozmopolit aydının kusursuz bir temsilcisi; marksizmle yahudilik, Almanya ile Fransa, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl ve kültür sosyolojisi ile tarih felsefesi arasındaki "geçiş adamı." İkincisi –tümüyl ayrı türden– Loirelı bir köylü, hümanist tutkusundan ötürü sosyalist, ulusal soyluluğundan ötürü Dreyfusçu,** geleneksel katolikliğin ve toprak ulusalcılığının alışılmamış savunucusu, Halkın Tensel ve Köklü Sözünü girgin ve tumturaklı biçimde yineleyen kişi.

Cilt II, s. 1053-1267. Yazarın ölümünden sonra yayımlanan bu metin, kuşkusuz 1909 başlarında De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne (Modern Dünyanın Genel Felsefesinde Olgu Olarak Tarihsel Durum Üzerine) adıyla kaleme alınmıştı. Péguy bunu 1909'un temmuz ayında Sorbonne'da doktora tezi olarak sundu. Hocası, bir Dreyfus yandaşı filozof Gabriel Séailles idi, sonradan "Aydınlar Partisi"nin üyelerinden birisi oldu. 1910 yılı için kendi Cahiers fr la Quinzaine'nde dikkatli bir destekleme yazısı yazdı, ancak bu "notlar"dan daha ileriye gitmedi.

1. Walter Benjamin, "Tarih felsefesi üzerine tezler", *Poésie et révolutions, Dossiers de Lettres nouvelles* [*Şiir ve Devrim, Yeni Edebiyat Dosyaları*], Paris, 1961.

* Péguy'nin (ileri) yaşına karşın gönüllü olarak 1914'te Marne cephesinde öldüğünü, Benjamin'in ise 1940'ta sığınmacı olarak yaşadığı Fransa'dan nazilerin eline düşmemek amacıyla İspanya'ya geçemediği için kendine kıydığını anımsatalım.

** Dreyfus Davası: 1894-1906 yılları arasında Fransız kamuoyunun bölünmesine neden olan hukuksal ve siyasal skandal. Sahte belgeyle hüküm giyip ordudan atılan Yahudi subay Alfred Dreyfus'un suçsuz olduğunu ileri süren Emile Zola'nın girişimiyle başlayan karşılıklı davalar sırasında Dreyfusçular (Aydınlar Partisi) ile Dreyfus karşıtları (Ulusalcılar) diye iki zıt blok oluşmuştur. Sonunda Dreyfus aklanmış ve tekrar orduya alınmıştır. Dreyfusçular Fransız solunun çekirdeğini oluşturmuştur. (ç.n.)

Benjamin, Péguy'yi tanıyor ve ona saygı duyuyordu. Onda çok verimli referans kaynakları bulmuştur.[2] Bununla birlikte onların düşünceleri, temelde, birbirinden bağımsız olarak gelişmiş görünmektedir.[3]

Bunları birbirine yaklaştırmak, basite indirgeyici bir karışım elde etme dışında, yalnızca çok keyif verici bir iş olurdu. Benjamin, gerçekten de bize daha yakındır, ancak yalnızca kronolojik bakımdan değil. 1914-1918 Dünya Savaşı'nın büyük darbesi, daha o zamandan bizi, –20. yüzyıl sonunda bugün bile iki can alıcı soru olarak kalan– teknik üzerinde ve ekonomik gerileme üzerinde derin düşünmeye götürmüştür. Burada, özellikle kutlanması gereken Péguy'nin, yalnızca karşı ağırlık (contrepoint) olarak devreye girdiğini görürüz.

Belki de şimdiki zamanın merkezcil konumu üzerine Benjamin ile Péguy'nin ölümünden sonra aralarında geçen garip konuşma bu yüzden en güçlü ve en aracısız olanıdır. Benjamin *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'inde, şimdiki zamanı "zamanın eşiği üzerindeki devinimsiz" diye tanımlar. Kaleminin ucuna, şimdiki zamana ilişkin benzetmeler ve saygı işaretleri sıkışır: Zaman, şimdiki zamanın çevresinde *döner*. Ayrıca, şunu da söyler: Tüm şimdiki zaman meşaleyi, Karl Kraus'ın(**)[4] Viyana'da tek başına yayımladığı *die Fackel dergisinde* yeniden yaşattığı imajı yeniden ele alır. *IV.Tez*'inde "çanağını güneşe çeviren bazı çiçekler gibi geçmiş de bir tür gizemli güneşe yönelme ile tarihin göğünde yükselmekte olan güneşe yönelme eğilimindedir" der. Kısaca, *Seçmeler*'inde, geçmişi, şimdiki zamanı patlatan *fitil* olarak tanımlar.

---

2. Gerçekte Péguy adı, "XIX. Yüzyıl'ın Başkenti Paris" *Pasajlar* adlı Fransız derin bilgisinin anıtı olan kitapta yalnızca dört kez anılmaktadır. En kuvvetli vurgu, ancak ikinci el kitaplarda yapılmıştır.

3. Bana bu yaklaşımı ilk kez öneren Benjamin çevirmeni ve yorumcusu Jean Lacoste'a teşekkür borçluyum.

4. (**) Kraus, Karl (1874-1936): Avusturyalı yazar. 1899'da Die Fackel dergisini kurdu, 1912'den sonra dergiyi tek başına çıkardı. Çok sayıda ve çok yoğun olan yapıtlarında özellikle Viyana toplumunun yanlış davranışlarına, Avusturya siyasetine ve Alman edebiyatçılarına çattı. (ç.n.)

Péguy ise *Bay Descartes Üzerine Birleşik Not*'unda "şimdiki zaman bakanlığını" saygı ile takdir eder. Bu, der, "geleceğe değen geçmişin kıyısında [...] şimdiki zaman, çok düşük bir kalınlık üstünde tarihsel olan bir nesneye indirgenemeyecekti. Şimdiki zaman, tarihsel olandan değişik bir doğadadır. Bu özel bir doğanın belli bir noktasıdır. [...] O, yalnızca zamanın geçişini gözleyen bir izleyici değildir. O, zamanın merkezi, etkeni ve geçiş noktasıdır." Bu, Benjamin'in "zamanın eşiğindeki devinimsiz" söylemi ölçüsünde özet ve alışılmışa aykırı bir formüldür!

Şimdiki zamanı böyle ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmenin amacı, çizgisel ve kesintisiz zamanı, "homojen ve boş" bir zamanı, tesbih gibi çekilen bir zamanı *(Tez XVIIA)*, kısaca Michael Löwy'nin[5] mutlu formülüne uygun bir "panglosçu"* zamanı geri çevirmektir. Bu, Péguy'nin *Clio*'sunda açıklanan aynı homojen zamana karşıdır: "gerçeklik olayı hiçbir zaman bağdaşık değildir [...]; saf bir matematik, aritmetik ve teorik bir şey değildir." Ayıp; zamanı her yönden kesmek ve ondan geçmişi alıp, yalnızca aşağılanacağı "bilinmez hangi genel mağalara" indirgemek için "zamanı uzay gibi ele alan" Seignobos** benzeri pozitivist tarihçilere! ("Notes pour une thése.")

Benjamin ve Péguy, aslında, tarihçilerin tarihine, onun çizgisel zamanına, onun içe kapanık bilgiçliğine karşı düşmanlığı paylaşırlar. Bu, yüzyılın "en güçlü uyuşturucusu"dur. (Seçmeler, N.3,4). "Homojen ve boş zamanı doldurmak için olaylar yığınından yararlanmaktan" başka bir iş yapmaz. *(XVIII. Tez).*

5. "Fire Alarm, Walter Benjamin's critique of technology" [Yangın alarmı, Walter Benjamin'in teknoloji eleştirisi] (Michaël Löwy ayrımı, *On changing the World. Essay in political philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin* [Dünyayı Değiştirme Üstüne Karl Marx'dan Walter Benjamin'e Siyasal Felsefe Denemesi], Londra, 1993).

* Voltaire'in Candide adlı romanındaki her olaya iyimser gözle bakan Profesör Pangalos'a anıştırma. (ç.n.)

** Charles Seignobos (1854-1942): Fransız tarihçi. Alman tarih okulundan çok etkilenmiştir. Pozitivist diye adlandırılan ve yalnızca maddesel olayı saptamak amacını güden eleştirel yöntemi, özellikle Lucien Febvre ve Annales tarafından sert biçimde eleştirilmiştir. (ç.n.)

Kültür adamı Benjamin, Fustel de Coulanges benzeri tarihçilerde, iki az görülür kafa karışıklığı bulgular: Ondan sonra olanları tümüyle görmezden gelecek bir dönemi yeniden yaşatmayı iddia eden içe dönüklük (*intropathie)* ve ortaçağ din bilginlerince daha o zamandan suçlu diye tanıtılmış kutsal inançlara ilgisizlik, yürek tembelliği *(VIII. Tez).*

Péguy, *historicus vulgaris'a* (topluma yayılmış tarih), bu "asası elinde yolcu"ya ("Notes pour une thése"), bir otomobilin arkasından yaya giderek kısa fişlerine not alan bu kayıt tutucu"ya *(Clio)* büyük bir coşkuyla yaklaşmıştır. Çünkü fişler durmadan çoğalır: "Rembrandt'a bugüne dek aşılmamış *Emmaüs Hacıları*'nı bitirmesi için dört kare tuval yetmiştir." Corneille'e ise *Polyeucte*'ünü bitirmesi için dört tomar kâğıt gerekmiştir; oysa ben, böylece, dünyanın bütün ormanlarını tüketecektim" *(Clio).*

Sezgisel bir savunma durumundaki Péguy "yüksek tarih eğitimine doğrudan sokulan" ve "sanki geçmişin bilgisine ulaşmak için şimdiki zamandan habersiz olmak koşulmuş gibi toplumun hoşa gitmeyen gerçeklerine değinmekten sakınan bu gençleri" daha bir yüzyıl öncesinden azarlamıştır *(De la connaissance de l'histoire dans les temps modern).*

Benjamin'e gelince, o, insanoğlunu "bağdaşık ve boş bir zaman içindeki yürüyüşünden ayrılmaz" bir "düzgün ilerleme"ye yerleştirmeyi geri çevirir *(XIII. Tez).* İlerleme yerine "bunalımları, kopuklukları ve yırtılmaları çok anlamlı olan bir süreksiz[6] tarihi; yani kesikli ve sarsıntılı, iç içe geçmiş arabesk çizgilerden ve geri dönüşlü kıvrımlardan yapılmış, fırtınalarla sallanan"[7] bir tarihi çizer. "Irmak yatağının tanıdık yüzü, der,

6. Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire, Rosenweig, Benjamin, Scholem* [Tarihin Dili, Rosenweig, Benjamin, Scholem], Paris, 1992, s.21.
7. Marie-Cecile Dufour El Maleh (*La nuit sauvée, Walter Benjamin et la pensée de l'histoire* [Kurtarılmış Gece, Walter Benjamin ve Tarih Düşüncesi], Brüksel, 1993) Françoise Proust (*L'histoire a contre-temps, le temps historique chez Walter Benjamin* [Karşı Zamanlı Tarih, Walter Benjamin'de Tarihsel Zaman], Paris, 1994) ölçüsünde, bu görünümün altını çizmiştir.

çalganın önünde silinmek zorundadır."[8] Bunlar, Péguy'nin *Clio*'sundakilerin yankısına benzer formüllerdir: "Gerginlikler ve genleşmeler, çevrimler ve dönemler, titreşim eksenleri, bunalım noktaları, üzgün ovalar* ve ani askıda kalma noktaları."

Demek ki Benjamin için tarih *kairolojik*tir:[9] Kaynakları ve silkinişleri, *kairoi*ların yanı sıra, ağır tehlikelerle yüklü, ama yaratıcı öncecilik yönünde bilinç alımında elverişli tekil anlardan oluşmuştur.

Kairos, en kusursuz biçiminde, teknolojik modernliğin (!) cehennem mantığıyla yönetilen ve Benjamin'in iğrendiği kitle katliamlarıyla, barbarlığın şahlanışlarıyla Birinci Dünya Savaşı'nda açığa çıkar: Makineli tüfekler, zehirli gazlar, uçaklar. 1914-1918 savaşının insanlara getirdiği yıkımla birlikte "insanlığın, daha hafifi düşünülemeyecek acısının gerçeği karşısında tarihin anlamını ve gelişme ideolojisini elde tutmak olanaksızdı" (Stéphane Mosés). Böylece Benjamin, ekonomik gerileme sorunlarıyla çok erkenden karşı karşıya gelmiştir. Şöyle belirtir: Cephede savaşanlar, geri dönüşlerinde "iletişim deneyleri açısından eskisinden daha zengin değil, *daha yoksuldular*"[10] Bundan dolayı da Alman sosyal-demokrasisinin itibarlı Marksizmini ve onun teknik gelişme üzerine olan saf inancını geri çevirir. "Alman işçi hareketi için hiçbir şey akıntı yönünde yüzmeye inanmak kadar yoldan çıkarıcı olmamıştır. Bu inanç, teknik ilerlemeyi, yürürlükte olanın keyfine göre istemiştir. O, yalnızca insanın doğa üzerindeki egemenliğinin ilerlemesini dikkate almak istemiştir, toplumun ekonomik gerilemesini değil" (XI. Tez).

Benjamin'e göre kendiliğinden gelişme, aslında, insan oluşunun temeli ve devindiricisi olduğu kadar teknolojik evrimin eleştirisiyle de iç içe girer. Kesintisiz teknolojik iyimserliğin

8. Marie-Cécile Dufour El-Maleh, a.g.e., s.101.
* Victor Hugo'nun, Napoléon'un yenilgisini betimleyen tanınmış Vaterloo şiirine atıf .(ç.n.)
9. Bu yeni sözcüğü Giorgio Agamben önerdi, *Enfance et histoire* [*Çocukluk ve Tarih*], Paris, 1989.
10. Marie-Cécile Dufour, a.g.e., s.84.

karşısına teknik modernliğin gözler önündeki yıkım bilançosunu koyar. Elbette teknik, hayal gücü olarak, onu da büyülemiştir ve *Pasajlar*'ında 19. yüzyılda doğan cam ve demir mimarlığını övmüştür. Teknik, demiştir, insanlık ile kozmos arasındaki bir "evliliğin" aracı olabilirdi. Ancak, "gerçek şu ki, egemen sınıfın kazanç hırsı onun içinde doyumu arıyor, *teknoloji insana ihanet etti* ve 1914-1918'in gerdek yatağı, kan gölüne dönüştü."[11] Devrim, sosyal demokrat pozitivizminin yandaşlarının inandığı gibi, teknik gelişmenin "doğal" sonucu olmaktan uzak, yıkıma götüren bir sürecin zorunlu kesintisi olarak görülüyor. Benjamin'e göre insan oluşu, ne çizgisel, ne de sürekli, ama sarsıntılarla, "eşiklerle" (Scwellen) ilerler –bu kavrama köyden gelen Péguy de gönülden katılacaktır–. Benjamin için bu, tarihsel süreçlerin rastlantısal özelliğinin ortaya çıkardığı olasılık olduğu kadar bu süreçlerin içine "önceden görülemeyen herhangi bir anda yeninin girivermesine, yani ideal olanın gerçekleşmesine izin veren"[12] karmaşıklığıdır da.

Bu "yeninin baskınını", bazılarının önerdiği gibi,[13] yalnızca Yahudilerin Mesihçi geleneğine mi bağlamalı? Kuşkusuz, Benjamin sık sık Mesih'e başvurur. Yaşlı düşmanı, bağdaşık ve boş zamanın karşısına –sık sık kullandığı tümleçle– "her saniye, yalnız Mesih'in geçebileceği dar kapıydı" *(XVIII B Tez)* diyen Yahudi zamansallığını koyar.

Peki, burada Yahudi geleneği tersyüz edilmiş, en azından çiğnenmiş olmuyor mu? Eğer Mesih zamanın dar kapısından, şimdiki zamanda bulunan, çatışmalarına karışan, yani bin yıllık hakkından vazgeçmiş beklenti içinde olmayıp da etkin bir praksise katılan "her an"ın içine sızabiliyorsaydı... Sonuçta, bu Benjaminci Mesih, kültürel bir ima, kendi kökenine saygıdan başka bir şey değil mi? Gelişi, yalnızca bir "seçilmiş halkın" sorunu olmaktan ne denli çıkarsa o Mesih de açıkça *(stricto*

11. Michaël Löwy sözünü etti, a.g.e.
12. Stéphane Mosès, a.g.e., s.22
13. Françoise Proust, Marie-Cécile Dufour El Maleh (yine de "Tevrat kalıtı" ile "halk siyonizmi" arasındaki karışıklığa karşı uyarıda bulunur) ve özellikle Stephane Mosès.

sensu) Yahudi geleneğinden o denli uzaklaşır. Benjamin'in devrimci mesihçiliği, dünyanın bütün ezilmişlerine hizmet etmeyi amaçlar.

Her ne kadar Benjamin'in süreksiz zamansallık, ekonomik gerileme, şimdiki zamanın konumu, tarihsel pozitivizmin çıkmazları üzerine düşünceleri kendisinden önce Péguy'nin ortaya koyduklarıyla çakışsa da o, bunları tek bir Yahudi geleneğinin içine kapatmanın olanaksızlığını doğrular. Péguy ise tümüyle değişik, zamana uymayan bir Hıristiyan sosyalizmi temeli üzerinde, şimdiki zamanın başlangıcını insan sorumluluğunun alanı olarak doğrular. Onun "patlamaya hazır dönemlerle" "kırım çevrimleri" arasında yaptığı ayırım, doğrudan doğruya pozitivistlerin bağdaşık zamanına Benjaminci bir karşı çıkışla katılır.

Benjamin'in önerdiği, devinen bir zamansallıktır; estetikçi gözüyle seyretmekle ya da dindarca düşünmekle yetinilecek bir zamansallık değil.* Bu, "fitili" şimdiki zaman olan dev bir patlayıcı sisteminin bir biçemidir. Ana öğe –bu düşünce *Tezler*'de birçok kez yinelenmiştir– zamansal *sürekliliği* kırmak ve tarihsel soruşturmayı geri çevirmektir. "Tarihi *dinamitlemek*" gerekir, demiştir; çağı durağan süreklilikten koparmak ve "écrasite'le (zamanın çok kullanılan bir patlayıcısı), yani şimdiki zamanla doldurarak patlatmak gerekir" (*Pasajlar*, N.9a, 6 ve 7). Benjamin, Paris meydan saatlerine ateş eden 1830 başkaldıranlarının –tarihçilerin bundan haberi yoktur– aykırı tavırlarını ortaya koymayı da eksik etmemiştir.

Bu, zamanın sürekliliği içine kairolojik zamanda, "kaplan pençesi"ni andıran yıkıcı bir giriştir (*XIV. Tez*). Tarih, resmi tarihsel materyalizmin istediği gibi zorunluluğun yönettiği değil, her zaman yeniden başlayan, sonucu belirsiz bir sava-

---

* Benjamin'in evrimi karmaşıktır ve bu aradeyişi burada kesmek olanaklı değil. Mosès, onda bir "siyasal paradigma"nın bir dinsel paradigmayı, ondan sonra da bir estetik paradigmayı izlediğini, ancak ilk iki yaklaşımın da ortadan kalkmadığını göstermiştir (Tarihin Meleği, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, 1992). Bu iki öğe "takımyıldıza girişlerdir"; bunu siyasal girişimi merkezcil duruma geldiğinde, Benjamin'in kendisi söyleyecektir.

şımdır. Demek ki Benjamin, devrimi, Marx'ın takdir ettiği gibi "tarihin lokomotifi" –sosyal demokrat reformizmi ile köktenci bolşevizmi birbirinden ayırmak için çokça kullanılan bir kavram olarak– göz önüne almayı kabul etmez. O, devrim daha çok, yanlış yöne giden trenin kıyısında durup "tehlike çanını çalan insan elini" oluşturur, demiştir.[14] Bu arada, uzaktan bakıldığında, çoğu kez yalnızca acınacak bir alayın konusu olan Fransa'daki 1968 "olayları" da tam Benjamince bir anlam kazanmıyor mu? Bu, etkin biçimde bir tehlike çanıdır, ancak bu çan, üretime ve tekniğe tapan bu treni ne durdurabilmiş, ne de frenleyebilmiştir.

Zamanın süreksizliğini, şimdiki zamanın merkezcilliğini, tarihin içine altüst edici bir girişi doğrulamak siyasal bir girişimdir. Çünkü şimdiki zaman "şimdinin zamanıdır" (Jetzt-Zeit); o, kendisini tine dayatan güncel olandır (Geistgegenwart). Bu bağlamda, o, kendisine doğru birbirine yaklaşan çelişkilerin ve gerilimlerin olanaklı bir çözümünü, bir erimini oluşturur. Benjamin, "*Yangın Alarmı*"[15] adlı akıcı söylemli denemesinde "gerçek siyaset adamı yalnızca erimlerle hesap yapar" demiştir.

Şimdiki zamanla geçmiş arasındaki ilişki de en az o kadar siyasaldır. Benjamin için önemli olan, geçmişi anımsama ve geçmişin, "tehlike anında" şimdiki zamanı aydınlatabilecek gizli bölümlerini yeniden bulma yetisidir *(XVI. Tez). Seçmeler*'deki formüle göre (K, 2, 3) geçmişle geleceğin "birbirinin içine girişi", şimdiki zamanın başlangıcından doğar. Bu ikinci öğenin yararlandığı güneşe yönelim *(IV. Tez), Pasajlar* (K, 1, 2)'de önerilen ve bundan böyle, şimdiki zamandan geçmişe göre "sabit nokta"yı çıkaracak olan, bizim de bu denememizde esinlendiğimiz "Kopernik devriminin" temeli olacaktır. Kopernik devrimi zamansal *süreklilikten,* belli bir çağı, açıkça "kapısını kırarak çıkarmanın" *(XVII. Tez)* yöntemini arar. Bu kapıyı kırma, zaman akışının bu "patlama"sı, örneğin Fransız

14. *Tezler*'e hazırlık notları, Michaël Löwy sözünü etti.
15. Françoise Proust sözünü etti, a.g.e., s.111.

Devrimi'yle Roma geleneği arasındaki ayrıcalıklı ilişkinin biçimlendirdiği "Monadcı bir yapının* tarihsel nesnesini yerine yerleştirir. "Robespierre** için antik Roma, tarihin sürekli öğesinin ortaya çıkardığı şimdi"yle yüklü bir geçmiştir" *(XIV. Tez)*.

Benjamin'in gözündeki geçmişle ilişki, henüz siyasaldır ve ondan kendi alanına seçtikleri ezilmişlerle yenilmişlerdir. Önlenemez gelişmenin klasik marksist yorumunda son kertede titiz olan Benjamin, burada tarihsel materyalizmi, *sınıf* girişimi olarak yeniden bulur. Süreklilik biçiminde görülen tarih, diye açıklar, yenenlerin tarihidir. Tarihselcilik [historicisme] onlarla bir "intropathie"ye girerken yenilenler, ancak süreksizlik modeli üzerinden işe karışabilmiştir. Tarih, "bilinmeyenlerin anısına"[16] adandığında, geçmişin bu bölümleri kesintisiz zamansallıktan zorla koparılmış, geçmişin yenilmişleriyle şimdiki zamanın savaşları arasındaki birbiri içine girme gerçekleştirilmiş olur. O alışık olduğumuz coşkulu anlatımıyla, her kuşak, demiştir, "boyunduruk altına alınmış" atalarından sorumludur; devrim, kendisini "yenilmiş kuşaklara borçludur" *(XII. Tez)*. Klasik tarih için çok katı olan Benjamin, böylece, "tarihin tüylerini tersine taramak" yükümlülüğündeki tarihçinin siyasal sorumluluğunu çok yükseğe koyar" *(VII. Tez)*. Yani geçmişin ve şimdiki zamanın çağdaşlığını gerçekleştirme katına.

Peguy'ye gelince, o, tarihsel bilgiyi asıl konusundan, insan oluşundan çözülmekle suçlar. Tarihin bu somutlaştırma

---

* Monadcılık (Monadologie): Alman filozofu Leibniz'in (1646-1716) bölünmez güç önerisi. Leibniz'e göre maddenin temelinde uzamsız tözler vardır. Bu tözlere Leibniz "monad" adını verir. Sözcüğü ilk kez kullanan Giardano Bruno'dur. Leibniz'e göre her monad tüm geçmiş üzerinde, tüm şimdiki zaman üzerinde, tüm gelecek üzerinde ya da evrenin tüm geçmişi, şimdiki zamanı, geleceği üzerinde bir bakış açısıdır. (ç.n.)

** Maximilien de Robespierre (1758-1794): Fransız Devrimi'nin önderlerinden. Sertlik yanlısı Jacobin kanadın önde gelen ve baştan çıkarılmaz, temiz temsilcisi. Yönetimden uzaklaştırdığı Girondin'lere ve yolsuzluğa bulaşmış öteki düşmanlarına yenilerek giyotinde can verdi. (ç.n.)

16. Stéphane Mosès sözünü etti, a.g.e., s.153.

işlemi –tam benjaminci bir yaklaşım– Peguy'ye göre, örneğin 1900'lerin mutsuz deneyi olan halk üniversiteleri konusunda gösterilmiştir. *Bir Tez için Notlar*'ında alaycı bir tutumla bu başarısız deneyi anımsatır: "Tarih, ansızın kendi nesnesinin karşısına kondu. Sıradan ya da öyle sayılan bir halk topluluğunun önünde tarih derslerinden bir dizi akla uygun öğe elde edildi, ama ne bu *topluluğa*, ne de bu *topluluk için* [...]. Burada tarihin ham maddesi, tarihin içine sıvışıyordu [...] çok onurlu biçimde projeden vazgeçildi."

Peguy'nin, Dreyfus Olayı üzerine soru sormak için gelen bir gençle yaptığı söyleşi, onun için, tarih ile gerçek arasındaki zamansal çözülmeyi gösteren bir başka deney olmuştur: "Ona, bir çağdaşı gibi ve çağdaşıyla birlikte, gerçeği veriyordum. Tarihten bir şeyi aracısız bir şekilde ve anında alıyordu [...]. Gerçekliğin gerçek olayı ile tarihten imgelenmiş düzmece olay arasında bir uçurum kazılıyordu. Bir *seismus* (yer sarsıntısı)" *(Dostlarımıza...)*.

Bu uçurumu, somutlaştırılmışın üstüne gerçeğin öncelliğini kurarak doldurmalıyız. "Aldandık, demiştir *Clio*, bir yöndekini gördük, oysa öteki yöne bakmalıydık. İlk kutlaması yapılan Federasyon bayramı (1790) değil, Bastille'in alınışının yıl dönümüydü. Federasyonun ilk bayramı Bastille'in alınışı olmuştur [...]. Bu da bir *sıfırıncı yıl dönümüdür.*"

Öyleyse öncelik alan, olayın, yani oluşun gerçeğidir. Péguy şöyle der: Bizim "çağdaşımıza", ondan bize "tüm tarih ve tarihçilerin birlikte oluşturacakları [...] büyük bir diploma ve doktora jürisi kurması [...] ve orada, sonu gelmez sorulara verilen sonu gelmez yanıtların, olayın gerçeğini –gününden önce– tüketmesi yolundaki isteğimiz kabul edilmeyecekti" ("Notes pour une thése").

Ancak, günümüz toplumunun gerçekten kaçma eğilimi çok güçlüdür. "Bize, gerçeğin sonu gelmez sorunlarından rastgele birisi sorulduğunda [...], bir korku ve bir tür şaşkınlık içinde, gerçeğe ilişkin bir sorunu hemen tarihe ilişkin bir soruna, şimdiki zamana ilişkin bir sorunu, geçmişe ilişkin bir soruna

dönüştürmeyi [...], böylece sorumluluktan sıyrılmayı deneriz" ("Notes pour une thése").

Sonuçta Benjamin ile Péguy'yi birleştiren, onların zamansallık üzerine derin düşüncelerini geleceğe yönlendirme ve geçmiş-şimdiki zaman ilişkisine alışılmışın dışında yaklaşım konularındaki ortak kaygıları olmuştur.

Her ne kadar ikisi de süreklilikçi ve mekanik bir zamansallığın içine yazılmış, bir gelişme için gelişmeyi geri çeviriyorlarsa da bu onların, kötümserlik içine gömüldükleri anlamına gelmez. Benjamin, devrimci tarihçinin rolü "umudun alevini canlı tutmaktır" demiştir (*VI. Tez*). Péguy bu umudu, inancın ve acımanın gizemli küçük kız kardeşi, "ikinci erdem" olarak takdir etmiştir. Umudun aynı siyasal kültürü, birinde Yahudi mesihçiliğinin, ötekinde ise dinsel erdemler geleneğinin son uçlarıydı.

Benjamin'de geleceğin anlamı çok canlıdır. Buna, bir *locus classicus* (birinci sınıf bir genin bulunduğu yer) olan, sahibi bulunduğu, Paul Klee'nin 1920'de yaptığı bir tablo üzerine yaptığı yorumda şekil verir.[17] *Angelus Novus* [Yeni Melek] adlı bu tablo için *IX. Tez*'de şöyle der: Bu, tarihin meleğidir, yüzünü geçmişe dönmüştür ve onu geciktirmeyi çok istemiştir. Ama cennetten esen fırtına onu geleceğe doğru itiyor. Önünde göğe varan yıkıntılar yığılmasına karşın o, yine de geleceğe sırtını dönüyor. İşte bu, Benjamin'in, Klee'nin tablosu üzerine verdiği ders sırasında tarihe meydan okumasıdır: Sırtımızı geleceğin fırtınalarına dönmeyelim, onunla karşı karşıya gelelim.

Öyleyse, eğer Benjamin için tarih "durmaksızın yıkıntı biriktiren"[18] tek ve biricik bir yıkım ise biz "enkazlar arasında ne varsa onları dönüştürmek zorundayız. Bunu da döküntülerin hatırı için değil, döküntülerin arasından bir geçit açmak için yapmalıyız."[19] Benjamin'in ileri görüşlülüğünde hiçbir ta-

17. Bu tablo, Stéphane Mosès'in yapıtının kapağı üzerine alınmıştır.
18. Jean Lacoste, *Enfance berlinoise* [Berlin Biçemi Çocukluk], Paris, 1978, Önsöz.
19. Marie-Cécile Dufour El-Maleh sözünü etti, a.g.e., s.41.

sadan hoşlanma ya da bozgunculuk yoktur; o, geleceğe dönük ve savaşmak isteğindedir.

Péguy gibi Benjamin için de geçmişle ilişkinin, şimdiki zamana meydan okuma ve değişik bir geleceğe açılma anlamına gelecek bir yanı yoktur. Geçmişten, gelecekle daha iyi karşılaşmak için "kaynaklanma" ve "köklenme" yetileri –derinden Péguyci, ama kuşkusuz Benjamin'in de geri çevirmediği iki kavram– alınır. Eğer geçmişi bu biçimde hesaba katarsak bu, aynı ölçüde *bitmemiş*,[20] olasılıkları zengin, henüz tamamlanmamış bir süreç olurdu.

Demek ki Benjamin ve Péguy'nin düşüncesi, arasındaki yaş ayrımı dışında, birbirinin aynıdır. Bu "çağına uymayanlar",[21] her karşı görüşlerimizi, beklentilerimizi daha iyi düzenlemede bize uzaktan yardım ederler. Ancak onların, bu yardımdaki paylarının karşılıklı sınırları bilinmelidir.

Péguy'nin, süreklilik yanlısı pozitivist tarihçilere karşı eleştirisi ("yavan Sorbonne ve onun zavallı küçükleri"),[22] onun ütopik sosyalist sezgilerinin ve üniversiteyi de içine alan yerleşik düzene karşı sürekli karşı çıkışlarının bir yankısıdır. Ancak o, bütün bunları, kendi Hıristiyan eskatolojisine uygun biçimde işlemiştir. *Clio*'sunda, tarih "yan çizer" der. Yani kendisi için temel olanı, insanlığı düşüşten kurtarıp kurtuluşa ulaştıracak olan uzun yolu görmezden gelir. Zamansal çizgiselliği geri çevirişi, aynı zamanda toplumsal açıdan çok yıkıcı olan bir zamansallığa, "zamansal olmayan" bir zamana, kutsal düzenle

20. Michaël Löwy'ce altı çizilen görünüm, *Quinzaine littéraire,* 15 Nisan 1994 (Jeanne-Marie Gagnebin'in *Histoire et narration chez Walter Benjamin* [Walter Benjamin'de Tarih ve Öyküleme], Paris, 1994 adlı kitabı dolayısıyla). Löwy, Benjamin isteyerek (sapkın Origène'in ölülerin dirilişine uyguladığı bir Hıristiyan kavramı olan) *apokatastasis*'e başvuruyordu, diye not düşüyor. Ancak bu "yıkılan şeyin eski durumuna getirilişi", Benjamin'e göre, yalnız geçmişi kurtarmayı amaçlamaz, ama onun bitmemişliğini" de korumayı, böylece şimdiki zamanın öngörülemezliğine saygılı olmayı da gerektirir.

21. *Le mecontemporain* [Çağından Hoşnut Olmayan], Alain Finkielkraut'ın Péguy'ye ayırdığı deneme, Paris, 1991.

22. *Présentation de la Beauce à N.-D de Chartres* [Beauce'un (Fransa'da bir bölge) N.D. de Chartres'a (Chartres Meryemi'ne) tanıtılışı].

barışık bir tinsel zamana olan özlem anlamına gelir; yani bu geri çeviriş, açık seçik değildir.

Kendi açısından, Benjamin'in düşüncesindeki çelişki, sürenin yapısıyla ilişkilidir. Geçmişin belli görünümlerini süreden koparan "monadcı" bir girişimi "patlamaya" çağırır; köktenci tekilliği içindeki şimdiki zamanın "kairolojik" yakalanmasını öğütler. Öte yandan o, bir umut adamı olarak kalmıştır. İnsanlık durumunun içine, yani insan oluşunun süresi içine yazılı olasılıklara derin bir güven beslemektedir.

Bize gelince, biz de günün "hemen şimdici" etkilerine, sürenin anlamında bir değersizleşme ve bizim onunla değişik ve özgür bir geleceği düşünme yetimizde bir düşüş tehlikesine karşı Benjamin denli duyarlıyız. Bu anlamda kairolojik girişim (örneğin, bizi, gezegenimize karşı tüm yeni sorumluluklarımızı taşımaya çağıran Hans Jonas'ınki) ile, öte yandan, sürenin savunusu arasındaki, (burada, bir gezegenin bizden sonraki yaşamı da var) verimli gerilimi daha açık olarak görme durumundayız. Böyle yapmakla, Walter Benjamin'in düşüncesinin doğru damarı içinde kalmıyor muyuz?

Üçüncü Bölüm

Dünyasal Zaman
Bitmiş Dünyanın Zamanı

Bu günlerimizin bilinen dünyasında, yaşanabilir toprağın tümü ölçümlenmiş ve uluslar arasında paylaşılmıştır. Artık, hiçbir kabilenin işleri dosyalar doldurmayacak ve bu işler yazılı kara büyüler sayesinde, yazı odalarında değişik görüşlerdeki hümanistlere bağlı olmayacak. *Bitmiş dünyanın zamanı başlıyor*.

[...] Bundan böyle bu yeni evrensel koşula ilişkin tüm olayları haber vermek zorundayız; her biri, bu kesin sınırlamanın etkilerine bir boyun eğmeyi ya da bir direnmeyi simgeleyen olayları temsil eder...

Yeni çağ, çabucak, geçmişe artık hiçbir anlayış alışkanlığıyla bağlı olmayan insanlar yaratacak. İnsanda katıksız ruhsal olmayan her şey değişmiş olacak, çünkü şimdi, tutkularımız, siyasetimiz, savaşlarımız, göreneklerimiz ve sanatlarımız hızlı bir yerine geçmeler rejimine boyun eğiyor; adım adım pozitif bilimlere, yani *azar azar olmuş olana bağlanıyor.*"

Paul Valéry*

* *Regards sur le monde actuel.* (Gündelik Dünyaya Bakış, 1931).

9
Dünyalaşmanın Zamanı
Zamanın Dünyalaşması

"Dünyanın alanı" der Milan Kundera, "sürekli bir kaçış olanağı sağlayacaktı. Bir asker ordudan kaçabilir ve komşu bir ülkede yeni bir yaşama başlayabilirdi. Yüzyılımızda, birdenbire, ***dünya bizim çevremizde yeniden kapanıyor*** [...]. Bundan böyle, gezegen üzerinde gerçekleşen hiçbir olay yerel bir konu olmayacak. Bütün yıkımlar tüm dünyayı ilgilendirmekte ve sonuç olarak biz, gittikçe, kimsenin kaçıp kurtulamayacağı ve gittikçe bizi birbirimize benzeten koşullarca dışardan belirlenmekteyiz."[1] Dünyasal zaman, bu öykünmeci [mimétique] durumların bir öğesini oluşturuyor.

1. Milan Kundera, Roman Sanatı, Paris 1996, s.43.

Dünyanın, (dünyalaşma ya da birkaç ince ayırımla küreselleşme diye de adlandırılan)[2] gezegensel bütünleşme sürecinin etkileri altında, çevremizde yeniden kapandığı apaçık bir gerçek olmuştur. Ve biz gitgide, küresel pazarın, üretken sistemlerimiz ve tüm yaşama sanatımız üzerindeki baskılarının kuvveti oranında, "dışardan belirleniyoruz." Böylece dünyalaşma, diye sürdürür Kundera, gündelik yaşamımızda olduğu ölçüde tüm gezegene sızmış olan medyanın yerleştirdiği ortak hayal dünyamızda da, bizi gittikçe "birbirimize benzemeye" götürüyor.

Bununla birlikte, eğer dünya çevremizde yeniden kapanıyorsa, aynı çelişkili ve tuhaf devinimle açılıyor da. Uçak, ayrıcalıklılara, kürenin tüm yüzeyini kendi keyiflerince dolaşma iznini verirken, yoksullara da uzak ülkelerde bahtlarını aramaları için, çöküntüden kurtulmanın son bir şansını sunuyor. "İletişim-dünyası"[3] tüm gezegeni kaplıyor. Egzotik ülke meyvelerinin, *yüksek-teknoloji* aletlerinin, turist merakını çeken nesnelerin dolaşımı uzaklıklarla alay ediyor ve herkes, dünyayı kendi elinde tutuyormuş havasında görünüyor. Ekonomideki dünyasal bütünleşme kuvvetleri, her ülkenin oluşumunu belirlemek için onun iç koşullarının tümü üzerinde dışardan ağırlıklarını koyuyor. Sahra Altı Afrika, içerilere çekilmiş köylerine varıncaya dek kakao, yer fıstığı, kereste ve ekmeklik un için kullanılan tüm katkıların küresel pazarına bağımlıdır.

Çok doğal olarak, dünyalaşma üzerine olan aynı eğilimler, zamanın kendisi üzerinde de ağırlığını duyurmaktadır. Bize aynı zamanda hem dünyayı açan, hem de bizim üstümüze kapanan *dünyasal zaman*, kendi yerini alıyor ve bundan böyle, kendi aralarında çatışmalı olan her toplumun özel zamansallıklarını ağırlaştırıyor.

Bu dünyasal zamanın ilk taslakları, 19. yüzyıl sonundaki 1884 Washington uluslararası konferansında, Greenwich boylamına göre yerküre üzerindeki saatlik kaymaların düzenlen-

---

2. Bölüm 11'de yeniden gelinecek ("Çağımızın tekilliğini düşünmek").
3. Armand Mattelard'ın bir yapıtının başlığı, Paris, 1994.

mesi olmuştur. Bu GMT [Greenwich Ortalama Zamanı], gezegeni kuzeyden güneye, bir saatin yirmi dört "ipliğine" böler. Bu sistemin tutarlılığı, Büyük Okyanus'u kuzeyden güneye kesen bir sınır çizgisiyle güven altına alır. Bu çizginin sağında ve solunda, tarih, saatlik ipliklerin birbirini izlemeleri nedeniyle basamak basamak ilerleyen ayrımlar toplamını dengelemek üzere, ansızın bir tam gün atlar. Bu özel durumun, Jules Verne'in tanınmış romanına esin kaynağı olduğu ve 1872'de, yani 1884 konferansından çok önce, Phileas Fogg'a bir bahsi kazandırdığı bilinir.

Ancak GMT'nin, teknik olduğu kadar ekonomik de olan bir işlevi olmuştur. Uluslararası yaşamın yeni istemlerini de yanıtlamıştır: Buharlı gemi saat çizelgelerini birleştirmek, sigorta şirketlerinin sürelerini düzenlemek, borsa işlemlerinde uygulanacak fiyatları saptamak, uzak telgraf (daha sonra telefon) iletişimlerinin uyarlığını güven altına almak.

GMT, kurallarını dünyanın tüm toplumlarına dayatan ortak bir işlemci olarak görülmüştür ve öyle de kalmıştır. Her saat diliminin içinde, aynı zamanın yönettiği, birbirlerine tümüyle yabancı bölgeler bulunur. Böylece, yalnızca gezegenin devinimlerinin zamansal etkileriyle tanımlanan bir "evrensel zaman" yerine yerleştirilir. O, yasasını, her tekil yer için sistemini güneşin görünür deviniminin doğrudan gözlenmesine dayandıran (tam tepedeki durumunu öğle olarak alan) yerel zamanlara da dayatmıştır. Teknik zaman, dünyayı aşan bu kimliğiyle, bir *dizgeleştirilmiş* zaman olarak kalmıştır.

Birçok Avrupa ülkesinde ve Birleşik Devletler'de de uygulanan "yaz saati", bu dizge-zamanın gerçekten uzaklaştırılmış özeliğini belirtir. Tekno-ekonomik öncelikler adına (günün başlangıcında elektrik enerjisi maliyetlerini düşürmek için), mart ve ekim ayları arasında iki saatlik bir kayma, resmi saatle gerçek güneş saatini birbirinden ayırır. Avrupa topluluğu, ticari işlemlerini ve iletişim ağlarını, özellikle havayolu taşımacılığını daha iyi ayarlamak için, 1996'tan başlayarak o güne değin oldukça uyumsuz görünen tarihleri birleştirmek üzere, bu yaz

saatini, sonra da kış saatine geri dönüşü öngörmüştür. Aslında, bu katı yaz saati rasyonalizasyonu sık sık eleştirilmektedir; bu kaymanın, genç çocuklarla açık havada çalışan (özellikle tarımda) işçilerde ve genel olarak sağlık durumları hassas olan kişilerde biyolojik ve ruhsal bozukluklara neden olduğu ileri sürülüyor.

Ancak, gezegen ölçeğindeki zamansal dizgeleme kuvvetleri üstün gelir ve zamanı saptama tekniklerindeki gelişmelere dayanır. Sıvı kristaller yardımıyla herkes, kuartz saatinin üzerinde ya da kamuya açık yerlerdeki çubuklu kadranlarda o zamana dek bilinmeyen bir duyarlılıkta evrensel zamanı okuyabilir. Dahası, Japon endüstrisi, Müslümanlar için günde beş vakit namaza çağıran saatler temin eder. Radyo frekansları, saniyenin binde birine duyarlıkta senkronize edilmiş zaman ağlarını yönetir. Bilgisayarlar ve uyduların çapraz dizgeleri, on binde bir duyarlığına varmış bulunmaktadır. Kuartzdan sezyum'a, "atomik saate" geçilmiş ve 1 saniye, sezyum atomunun 9 192 631 770 devrinin eşdeğeri olarak tanımlanmıştır. Bu konuda 1972'de yapılan bir konferans, böylece, bir TAI [uluslararası atomik zaman] kurmuştur. Buna göre evrensel ortak zaman, bundan böyle son kertede kesin olarak ölçülmekte ve bir temele dayandırılmaktaydı.[4]

Evrensel ve genel konuma getirilmiş olan GMT ve TAI, zaman süresi içindeki insan etkinliklerini inceleyen ve ölçümleyen yazılımın son simgesini oluştururlar. Daha önce de belirtildiği gibi öncülleri, onlara yüzyıllar boyunca yolu açmıştır: Ortaçağın sonundan başlayarak gözetleme kulesinin tepesindeki çanın duyurduğu tüccarların zamanı; 19. yüzyılda, saat çizelgelerinin istasyondan istasyona titizlikle gözlenmesini güvence altına alan demiryolcuların zamanı; daha sonralarda, fabrikaların girişindeki kart basma saatlerinin zamanı... Bu özel dizge zamanlar, daha o zamandan, büyük çaplı ticaret, demiryolu taşımacılığı ve endüstri gibi yeni etkinlik alanları-

---

4. Annick Barrau, *Mort a jouer, mort a déjouer* [Oyun Oynamaya Ölüm! Oyunu Bozmaya Ölüm!] Paris, 1994, s.159. ("kutsal zamandan araç-zamana").

nın hem teknik hem de ekonomik olan gereksinimlerini yansıtmışlardır. Onlardan her biri, değişik bir ad altında, doğal zamandan olduğu gibi toplumsal zamandan da çoktan çözünmüştür. 1840 yıllarında Quincy, Heine, Ruskin gibi yazarların tren yolculuklarına ve bu yolculukların kültürel gerileme etkilerine karşı tiksintilerini ne denli ateşli bir şekilde ortaya koydukları bilinmektedir.[5]

Dünyalaştırılmış zamana gelince, o da bir kendi kendine varlığın anlatımı ve aracı anlamında, *teknoevren* kadar yenidir. Onları, ikincinin ileri teknoloji ürünü olan araçlarıyla birbirine bağlar ve çalışma alanlarını birleştirir. Gezegenin bütün toplumlarında ortak bir çerçeve kimliğiyle kendi kendini doğrular. Çok doğaldır ki dünyasal dizge-zaman, her biri bu teknoevrenin bir yapıcı çekirdeği olan etkinlik kesimlerinin ve toplumsal kümelerin ayrıcalıklı bir referans temeli olmuştur. İşte koordineli bilgisayarları, "kesintisiz zamanı" sürdüren, borsa oyunlarına ilişkin değerlendirmeleri aynı anda, hem tüm gezegen çevresindeki kendiliğindenliği, hem de yirmi dört saat üzerinde yirmi dört saatlik sürekliliği içinde birleştirilmiş olan Tokyo, Singapur, Bahreyn, Londra, Paris, New York ve Panama gibi büyük finans merkezlerinin durumu budur. Böylece "gerçekten uzaklaştırılmış" olan bu "Las Vegas Gezegeni'nin" dünyasal zamanı, aracı olduğu hava oyunlarıyla tam uyum içindedir ve onlar kadar gerçek dışıdır... Dünyalaştırılmış dizge-zamanın öteki aktarma istasyonları olan internet benzeri uluslararası büyük bilgi veri ağları, dünyanın bir ucundan öbür ucuna sürekli tıkırdayıp dururlar. İşitsel-görsel- medyalara, kendilerine uydu ağlarının eşzamanlı ve her yerdelik içinde aktardıkları bilgileri sağlama hizmetini gören ajanslar da (yazılı basın, televizyon ve radyo). Havadan gidiş-geliş ağlarının da saat çizelgeleri, kalkış ve iniş süreleri, hava koridorları, son kertede karmaşık bir yersel koordinasyonu gerçekleştirmektedir.

---

5. Wolfgang Schivelbusch, *Histoire des voyages en train* [Trenle Yolculukların Tarihi], Paris, 1990.

Teknoevrenin bu “sert çekirdekleri”nden, kendilerini bunlara adayan toplumsal katmanlarla birlikte tek bir insan türü ortaya çıkar: Merkez bankalarının ve finans ajanslarının personeli, uluslararası büyük veri tabanlarının ve “bilgi otoyollarının” operatörleri, medya gazeteleri ve diğer meslek erbabı, kule kontrol uzmanları, uçak pilotları, meteoroloji teknisyenleri... Onların mesleki etkinlikleri dünyasal-zamanın gerçekten uzaklaştırılmış katı uyumlarıyla özdeşleşir. Ama onların “doğal” ortamları, zamanı saymayı sürdürürler. Böylece onlar, uysal çarklarını oluşturdukları soyut ve evrensel zamansallıkla gündüz-gece değişiminden, aile yaşamının saat çizelgelerinden ve çevrelerindeki toplumsal ya da dinsel takvimden oluşan yerel gerçeklikler arasında çekiştirilmektedirler. Dünyanın öbür ucunda sürekli çalan faks onlara tapınağı ya da okula giden çocuğu unutturmaz. Savunma refleksleri direnmeyi denerler.

Teknoevrenin yapay-zamanı, kendi tek mantığı üzerine düğümlenmiş, hemen şimdiye indirgenmiş, henüz canlı kalan yerel zamansallıklara yabancı, yepyeni bir doğası olan bir zamandır. Onun genel ve soyut zaman özelliği, eski gözetleme kulesi kadranının, gar saatinin yerleştirdiği, olabildiğince katı zamandan oldukça farklıdır. Bu özel dizge-zamanlar yalnızca gerçek zamanı ve ilintilerini sürdürdükleri gerçek toplumsal alanı düzenlemeyi hedeflemişlerdir. Ama birleşik dünya zamanı, köktenci bir dönüşümün ürünüdür. Jean-François Lyotard’ın deyimiyle bu, doğrudan, hemen ve genelleştirilmiş bir yaklaşımın “hiper-uzay-zaman”ıdır. Bu, der, postmodernitenin filozofu, insanlık tarihinde bugüne kadar hiç görülmemiş “en eksiksiz bir monaddır”, insan zamanının “kilitli kapısını açar”, ancak bu, “hiçbir zaman bir ilerleme” değildir.[6] Paul Virilio ise, bizi gerçeği algılamakta, dolayısıyla toplumsal duyumuzda yanlış yöne götürmekte olan bir “uzaysal gerçek”i sahneye koyan “siberuzay” üzerine çalan tehlike çan-

6. Jean François Lyotard, “Le temps, aujourd’hui” [Zaman, Bugün] ,*L’inhumain, causeries sur le temps* [İnsani Olmayan, Zaman Üstüne Söyleşiler], Paris, 1988, s.75-76.

larına" karşı uyarmış, dünyalaştırmanın ve sanallaştırmanın gündeme getirdiği evrensel zamanın, "bir tür yeni tiranlığa"[7] da yol açacağını söylemiştir.

Yeni teknolojiler, dönüştürücü zamansallığın bizi ele geçiren bu çok aktif öğeleri, bu monad-zamanın, bu siberzamanın zihinsel dizgesi gibidir. Kendiliğinden her yerdelik içinde, karasal-ötesi Las Vegas örneğindeki gibi çalışırlar. İşte Walter Benjamin'in uzağı gören sezgisiyle tehlikesinden korktuğu tekniğe tapan ve gerçeksizleştirilmiş bağdaşık monad-zaman budur.

Daha önce de belirtildiği gibi, eğer elektronik, zamanın süresi içinde pek rahat değilse, bilişim zamansallığı hemen şimdinin içinde sıkışmışsa bu, dünyalaştırılmış bir hemen şimdinin içidir. *Yüksek teknolojinin* dünyasal zamanı, dünya çapında genişlemiş bir teknodünya arasında güçlük çekmeden kendi üstüne katlanır, orada yoğunluğu azalır ve erir.* Ancak, bu dünyasal zaman, orada, zaman niteliği olan nesneden, yani süreden de vazgeçmiş olmuyor mu? İşte günümüz toplumlarının uzaysal-zamansal çelişkisi[8] budur: Zamanları sıkışıyor, yeni teknolojiler yardımıyla uzaya yaklaşım yetileri açılıp genişlediği oranda değersizleşiyor, düşüyor. Böylece, zamanın uzaya göre derin özgünlüğü, indirgenemezliği, kendine özgü diren-

---

7. Paul Virilio, "Alerte dans le cyberespace" [Siberuzayda tehlike belirtisi], *Le Monde diplomatique*, Ağustos 1995.

* Zaman yoğunluğunun azalması tehlikesinin üzerinde bu denli durmak, Pierre Chaunu'nün uzayın zaman içindeki "salınımı" üzerine tezlerine doğrudan bir karşı çıkıştır (Zamanın Ekseni, Paris, 1994). Aziz Augustinus döneminin Hıristiyan dinbilimine bağlı, inanmış biri olan Chaunu'ye göre insanların zamanı, tanrısal sonsuzluğun toplumsal durumla ilgili ve kaçıcı bir resmidir. Yaratılmış bütün nenler gibi, uzay da bu aşkın zaman içinde salınmaya, erimeye çağrılır. Ancak insan zamansallığının öncülünün, tinsel değil de "zamansal" olduğunu doğrulayanlar, zamanımızın, yüksek teknolojinin (daha önce "üst uzay" diye adlandırdığımız) uzayına kayarak bizden kaçma tehlikesini taşıdığını da iyi bilirler. Bu korkutmanın yanıtı aşkın ve mistik bir zamana çağrının içinde bulunmaz; ama bizim Zeitlichkeit'ımızın, insan bilincinin kurucu ulamı olarak bizim, zamanın-içinde-olma'mızın içindedir.

8. Ben, kişisel olarak "Urbino paradoksu" demeyi alışkanlık edindim, çünkü bu üniversitede düzenlenen bir seminerde onu üstü kapalı biçimde formüle etme durumunda kaldım.

me yetisi doğrulanıyor. Dünyasal-zamanın cömert kolaylıkları karşılığında ödeyeceğimiz bedel, bizim türümüze özgü *varlığımızın* örgüsünde bulunmuyor mu? Peki ya zamanın süresi üzerine tehditler?

Dünyasal zaman, henüz, her toplumun kendisine özgü yaşam biçiminin sağladığı, toplumsallıkları ölçüsünde doğal olan referans temellerinin düzenleyicisidir. "Klima"nın başarısı, ona simgesel bir görünüm sunar. O, bu dünyasal zamana bütünleşmeyi sağlayan, toplumsal değerlendirmenin de bir işareti değil midir? Klimalar –ki bunlar bir başka açıdan enerji burgaçlarıdır– her yükseltide ve her mevsimde, bağdaşık sıcaklık ve nem koşullarının imgesini yaratırlar. Ama yalnızca imgesini; çünkü onların etkisi, ancak onlardan yararlanabilen toplumsal ayrıcalıklı zamansallığın cepleriyle sınırlıdır. Kapıdan çıkar çıkmaz doğal zaman, gerçek sıcaklığın sert üflemeleriyle dörtnal geriye döner.

Antarktika'nın bilimsel istasyonları, dünyasal zamanla zamanın son sınırlarına dayanmış doğal işaret noktaları arasındaki ayrışmaya örnektir. Bunlar, zamansal adacıklar (daha doğrusu yabancı topraklarla çevrilmiş kara adacıkları, "exclaves") olarak, koruyucu bilim-kurgusal köpüklerinin içinde çalışırlar. İleri teknolojiyle tasarlanmış aletleriyle dünyasal zamanın düzenliliğine sürekli uyum sağlarlar. Ne var ki geceleri altı ay sürer, gündüzleri altı ay...

AIDS gibi salgın hastalıkların yayılmasıyla birlikte, hap kullanımı gibi toplumsal sapıklıklarda, karaağaç virüsüne benzer ekolojik yıkımlarda, arılara musallat olan kan emici sineklerde ya da uyuz asalaklarında da dünyasal zamanın özgün görünümü, yani kendiliğinden heryerdeliği yeniden bulunur. Gezegenimiz –özellikle insan toplulukları– "gerçek zamanda yakalanmış" gibidir: Bilişimin bu salgınlara, bu sapkınlıklara, bu yıkımlara çok iyi uygulanabilir kavramıdır. Dünyasal zamanın hemen şimdinin içine sıkışmasına karşı uygun savunma dizgelerini hazırlamak için artık ne insan bedenlerinin, ne toplumların ne de bitkilerin ve hayvanların *yeterli zamanı* var-

dır; çünkü bunlar, ancak süre içinde yapılabilirler. Yeniden bir kez daha bildirelim: Dünyalaştırılmış bir zamanın yer kürenin tüm alanına yayılmış yüzeyini hemen şimdinin içine sıkıştırmanın bedelini, bize ancak sürenin sunabileceği zaman derinliğinin zararına, çok pahalı öderiz.

Dünyalaştırılmış zamanla hemen şimdileştirilmiş zaman arasındaki denklem –doğrudan yaptırım kuvvetinden bugün çok şey yitirmiş bile olsa– son örnektir ve onu dünya çapındaki bir nükleer yok oluşun uzgörüsü sağlar; tıpkı seksenli yıllarda çizilen resim gibi. Daha önce de belirtildiği gibi, "nükleer kış", doğanın zamanı ile toplumun zamanı arasındaki çarpışmanın, elbette kuramsal olan bir sınır durumunu oluşturmuştur; o günün iki "süper-gücü" arasındaki bu küresel boy ölçüşme oyununun, tüm insan türünü yok edişine ilişkin uzgörüler. Bu MAD çevreninin *(mutually assured destruction)** *(karşılıklı yıkım dengesi)* karşısında Fransız düşüncesi hemen tümüyle yabancı kalırken, Anglo Sakson ülkelerinde, zengin ve özgün bir düşünce geliştirilmiştir. Zamansallık filozofu Julius T. Fraser'e göre *zamanı-sıkışık küre*,[9] yani üst üste yığılıp sıkıştırılmış zamansallığın küresel kütlesi diye tanımlanan gezegen, küresel zamanı toplumsallaştırmanın birincil öğesinin *(foremost socializer of global time)* "saatli bombasıyla" düzenliyordu. Nükleer önceliklerin hizmetindeki ekonominin askerileştirilmesi, zamanın küreselleşmesinin güçlü bir etmeniydir. En azından potansiyel olarak şimdiki zamanın içindeki yokluğa doğru gidiş, onun küreselleşmesiyle birlikte olmuştur. Alarm düdüğü ile nükleer yıkım arasındaki zaman aralığının, insan beyninden elektronik makinelere iletimi bakımından, sonsuz küçük olduğu bilinmektedir. Ve o zaman içinde, nükleer depolarda, gezegende yaşayan kişi başına dört ton düşecek nicelikte stok bulunduğu da bilinenler arasınadır.

Bu korkunç uzgörülerden, Berlin duvarının yıkılışından bu yana –hiç olmazsa geçici olarak– uzaklaşmış bulunuyoruz.

---

* Baş harflerden oluşan bu kısaltma, İngilizce söylemde bir sözcük oyununu simgeler: (mad=deli)

9. Julius T. Fraser, Time, *The Familiar Stranger*, s.323...

Ancak, bunlar, tüm gösterici kuvvetlerini, kritik yetilerini diyelim, koruyorlar. Gerçek şu ki on ve yirmi yıl boyunca insanlık, yer kürenin bütününe gözdağı veren bir nükleer ayrışmanın sınırında yaşamıştır. Anın içinde işini bitiren, MAD türü küresel bir "el koyma", gezegeni, ansızın bir daha doğrulamayacağı zamansal hiçliğin içine devirecekti, işte bu da zamanların sonu olurdu. Büyük dinlerin öbür dünyaya ilişkin eski araştırmaları da, birdenbire insan oluşunun son somut resmi olacaktı.

Çoğu kez, bir sınır durum, isterse burada geçmişe ilişkin olsun, gerçeğin temel görünümlerini göz önüne koymakta katkı sağlayabilir. Sona ermiş Doğu-Batı boy ölçüşmesinin gezegeni götürdüğü hiçlik tehlikeleri varsın ortadan kalksın, yine de "bu okul ödevi", bizim, zamanın dünyasallaştırılması ile onun ana indirgenmesi arasındaki sıkı bağ üzerine derin düşüncemizi beslemeyi sürdürmektedir.

Dünyasallaştırma, –bunun içinde zamanın dünyasallaştırılması da var–sonradan kazanılmış bir olgudur. Teknodünyanın, AIDS'in ya da para oyunlarının "anlığı" içine sıkıştırılmış bu dünyasal zamanın, süre içinde kendi üstüne katlanabileceği düşünülebilir mi? Başka bir deyişle, özel insan topluluklarının bile kimliklerinin içinde eridiği toplumsal varlık ile zamanın süresi arasındaki temel ilişkiyi, tüm insanlığa nasıl yaygınlaştırmalı? Belki de bizim "dünya vatandaşları" düşüncemize karşı büyük meydan okumalardan birisi, deyimin tam anlamında, budur.

Ancak, günümüzün (modernitenin) dünyalaştırılmış, âna sıkıştırılmış ve bayağılaştırılmış zamanı, yani bilgisayarların, uyduların, virüslerin ve hava limanlarının zamanı, yine de küçük büyük, tüm toplumların tüm özgül zamansallığını silebilmiş değil. Bunlar üst üste binerek bir tür ikili zamansallığı oluştururlar. İspanya ya da Yunanistan'da Avrupa Birliği'nin ve onun avrokratlarının* yürürlüğe koyduğu dizge-zaman, doğrudan Brüksel'e bağlı hizmetlerde çalışanlar için siestayı

* Eurocrate: Avrupa Birliği bürokratı. (ç.n.)

olanaksız kılmıştır; ancak bu zamansallık adacıklarının katı saat çizelgeleri öğlen uykusuna yatan toplumun alışkanlığını değiştiremez. Bir başka örnek olarak Karaib bölgesinde uçaklar, uluslararası saat çizelgelerine uyarlar, "işi bilenler" interneti kullanır, borsa oyuncuları Singapur ya da Frankfurt'daki finansal kurları izler. Ancak, eski sömürgecilerin bıraktığı zamansal düzenlilikler çok güncel olarak durmaktadır: Küba ya da Porto Riko'da *mãnana* denir, Jamaika'da *saat beş çayı* içilir, Fransız Antilleri'nde her zaman, iklim bakımından saçma olmasına karşın günde iki kez ana yemek yenir.

Gerçek şu ki, Güney ülkelerinde bu iki düzeyli zamansallık çok ciddi gerilimler yaratır. Kuzeyde doğmuş olan dizgezaman, gelişmeci bir yol izleyerek saat kulesinden GMT'ye gelmiştir. Greenwich *Eski İngiltere*'nin gizemli yerlerinden birisidir. Buna karşılık bu dünyasal-zaman, Güney ülkelerine, bir geçiş dönemi yaşamadan, hoyratça inmiştir. Oysa bunlar, Kuzey'in "kültürüne" göre yetişmiş ince bir katman dışında, toplumsal olarak Cortes'in atlılarının varışındaki Tenochtitlan halkı kadar buna hazırlıksızlardır. Bu ülkeler, der Fraser, teknodünyanın geçmişsiz şimdiki zamanına *(pastless present)* sırtüstü fırlatılmış gibi oldular. Bu "geçmişi olmayan şimdiki zaman" kavramı Orwellci rezonanslar taşıyan bir formüldür.

Dünyasal zamanın yerel zaman üzerine bu konuşu, Orta Pasifik'teki Kiribati takımadaları örneğiyle, hemen hemen gerçek dışı bir sınır duruma ulaşır. Gerçekten, 1978'den bu yana, bağımsız mikro-ada (Gilbert Adaları, Christmas Adaları, Ligne Adaları) devleti egemenliği altında birleşmiş bulunan bu eski İngiliz sömürgeleri, uluslararası zaman ayırım çizgisinin bir yanından öteki yanına bin iki yüz kilometreden fazla bir açıklığa yayılmışlardır. Her küçük takımada, kendi yerel balıkçı ve bahçıvan geleneğinin düzenliliği içinde yaşamayı sürdürür. Ama Tarawa Hükümeti, kendi ada devletinin bir ucundan ötekine, aynı anda aynı ölçüyü uygulamaya kalkıştığında, günün bir yanında salı, öteki yanında çarşamba olduğunu görür.

Somut zamansallıkları, o güne değin bilinmeyen dünyanın düzenlilikleri yararına çözümleyen, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Paul Valéry olmuştur. O, bir olumlu ve bilimsel zamansallığın yükselerek kendine yeter duruma gelmesinden ve böylece geçmişimizi anlamından, onun deyimiyle "olmuş olandan" boşaltmasından kaygılanmıştır. Bu yolla açılan çağ, o denli yeniydi ki "artık şimdiki zamanda, geçmişten hiçbir nesne yaşamayacak"[10] diye tedirgin olmuştur.

Bir yarım yüzyıl sonra, dünyalaştırılmış dizge-zaman gelince, bunun somut toplumların tarihsel referans noktalarını kemirme tehlikesi daha da artmıştır. Güneşin ve dünyanın karşılıklı devinimleri üzerine kurulu ve astrofiziğin soyut yüksekliklerinden çıkarımsanmış olan evrensel zaman, kendini yerel zamanlara dayatmıştır. Oysa, bizim siyasal zenginliğimizi oluşturan onların çeşitliliği olmuştur. Fraser, "Tarih, geçmişin deneyimi, bundan böyle alakasızlık, tutarsızlık, geçersizlik durumunda bulunacaktır" der. Daha önce burada anımsattığımız gibi, takvimin grileştirmesi olayı *(greying of the calendar)*, kişileri çok daha uysal, sıkışmış-zamanlı kürenin normlarına ve buyruklarına çok daha açık ve ilgisiz kalma tehlikesini taşır. George Orwell, kuşkusuz, dünyasal zamanın işlettiği bu zamansal sakatlama çözümlemesini yadsımayacaktı; *1984*'ünde, *İngsoc*'un ayrışmış zamansallığının ve ona eşlik eden yurttaşlık güçsüzlüğünün kötü haberini duyurmak için kaleminin ucuna açıkça bu kavram gelecekti. Böylece, yoksullaştırılmış zamansallık ve yoksullaştırılmış yurttaşlık bir kez daha, beraber yürümektedir.

Bu, ayrıca, "Gaia hipotezi"* türünden yersel yeni dindarlık akımlarının, sürenin olumsuzlanmasına ve kopuşun dünya zamansallığına doğru gösterdiği bir eğilimdir de. Derin çevreciliğin *(deep ecology)* özellikle Anglo-Sakson ülkelerindeki ba-

---

10. Paul Valéry, "Regards sur le monde actual" [Güncel dünya üstüne bakışlar], Œuvres [Yapıtları], cilt II, s.1024-25.

* Gaia: Grek mitolojisine göre Nyks ve Eros'dan doğan Dünya. Gökyüzü ona eğilerek Titan'lara, Kyklops'lara ve çeşitli canavarlara can verdi. Ayrıca, küçük Zeus'u Kronos'a karşı korudu. (ç.n.)

şarısı bilinmektedir. Bu görüşe göre yerküre, inanılmaz ölçüde karaşık bir canlı varlığı oluşturacaktı. Bitki ve hayvan türleri ise –bunlar arasında insanlık da var– onun yalnızca rastlantısal bileşenleri olcaklardı... İnsan türünün kurtuluşu, bundan böyle Gaia'ya karşı olan saygılı iyeliğinden geçecekti. Her toplum, makro-kimlikli bir yeni-zamansallık içinde erimeyi benimsemek ve 19. yüzyılın eski proleterci peygamberliği ölçüsünde köktenci bir tutumla "geçmişten bir beyaz yaprak" açmak zorundaydı. Hoyrat, ama gezegenimizde yaşayanlar ölçüsünde kurtarıcı olan bu kopuş, şimdi tüm güneş kümesiyle birlikte, Samanyolunun yeni bir bölgesine, Kova (*Aquárius*) takımyıldızına doğru sürüklenecekti... Demek ki bu, "Gaia"yla ilişkimizdeki bunalım ölçüsünde kozmosun da devinimi olacaktı. "Gaia"yla bu ilişkimiz ise zamansallıkta köktenci bir değişim zorunluluğunu önceleyecekti. İşte "Aquarius Çocuklarına", bu kaynaştırıcı çevre, binyılın söz verdiği yeni zamanlar *(New Age)* bunlar olacaktı. Bunların, bizim gelişim modelimizin bugünkü bunalımının içine attığı kargaşanın ve şaşkınlığın yanındaki çekiciliğini görmezden gelemeyiz.

Geçerken şunu da belirtebiliriz: Günümüz teknolojisinin baskılarınca tehdit edilen hayvan ve bitki türlerinin yaşam çeşitliliğini bir başka açıdan savunmakta bu denli kışkırtılmış olan "derin çevrecilik" yandaşları (1992'de Rio de Janeiro'da toplanan dünya çevrecilik konferansının gündeminde iyi bir sıraya konan çok gerçek bir sorun), kendi öz türlerine karşı garip, en azından sapkın bir ilgisizliğin kanıtını oluşturmuşlardır. İnsanlığın bu verimli çeşitliliğini korumadaki haklarına ilgisiz görünmüşlerdir. Gezegensel makro-zamansallığın "yeni çağının" bu tedirginleri, siyasal kültürlerin tarihleştirilmiş çoğulculuğunu karalamaya, en azından yadsımaya böyle götürülmüşlerdir.

Bu öteki dünyaya ilişkin denebilecek kadar usdışı bir yeni dünyasal zaman beklentisi ile "siberzaman" yurtseverlerinin us-üstü ve bilim-üstü girişimleri arasındaki bağ gerçekten çok şaşırtıcıdır. Eğer ilkinin içinde bulunduğu törel kargaşa ve

ikincilerin teknolojik yeterlilikleri, "olan şeyi" hesaba katmayı bu denli sert bir şekilde geri çeviriyorsa, der Valéry, bu, her iki kümenin de görünürde birbirine karşı olan ideolojilerinin ötesinde, aynı zamanı olumsuzlamanın içine kapandıklarını gösterir.

Lyotard'ın kaygılandığı üst-monadın bu meydan okuyuşunu nasıl düşünmeli? Bu, bir anın içine sıkışmış dünyasal zamanı süre içine nasıl yeniden açmalı? Bu, altı milyar insanın, hemen şimdinin çevrenini aşarak gezegeni bekleyen tehlikelere birlikte karşı koymalarıyla ve ortak varlıklarını birlikte düşünmeleriyle olur. Artık listesi herkes tarafından bilinen bu tehlikeler birer saatli bomba, gelecek için birer gözdağıdır: Büyük varoşlardaki patlama, denetimsiz nüfus artışı, sürekli kitlesel işsizlik, yüksek atmosferdeki azalma ve içme suyunda seyrekleşme, siyaset dışı kalmış teknolojinin aldatıcı baskıları, törel kargaşa ve uyuşturucu, kültürel kimlik bunalımları. Bunlar, bir kesimin yalnızca yaldızlı teknolojik ve finansal yanlarını görmek istedikleri madalyonların kara yüzleridir. Her toplumun kendine özgü zamansallığından, düzenlenmesine sırt çevirmek yerine onların tarihsel kazanımlarından destek almaksızın bu sorumluluklarla nasıl karşı karşıya gelebiliriz? Bizi, gelecek için referans temeli olan "geçmişin iyi kullanımı"na götürecek yol budur.

İşte dünyasal zaman. Daha o zamandan Paul Valéry "bitmiş dünyanın zamanı" demiştir, artık onun sınırlarına, son sınır taşına "dayanmış bulunuyoruz."[11]

Bu dünyalaştırılmış zaman için ödenecek bedelin ağır olduğunu yakınlarda gördük. Eğer o, gezegenin alanında da kolayca kendi üzerine katlanıyorsa bu, güçten düşme tehlikesini de birlikte getiren sürenin sırtından sağlanmaktadır. Bu zaman, doğal sonucu külrengi bir yurttaşlık olan bir külrengi takvimi yerleştirdi. İkili bir zamansallığı kurarak, çeşitlilikleri içinde yaşayan zamana, kendi dizgeli ve ağır gerilimli yerçekimlerini dayattı. Böylece, o, her toplum için kazanılmış özelliklerinden

11. A.g.e., s.923

bir kopuşu, bir "koparılışı"* simgelemektedir. Bu tedirginlik, saptamalarla yetinmemeliydi. Artık dünyasal zaman, toplumsal içeriklerinde olduğu kadar teknik işleyişlerinde de nesnel gerçekliğin bir olgusu olmuştur. Onun değişik biçimli zamansal iç bağlantıları şurada ya da burada olabilir. Yalnız hava yollarıyla içli dışlı olanlarımız değil, biz hepimiz onları yaşıyoruz, onlardan sık sık yararlanıyoruz. Kendimizi, belli birkaç küreselleştirici, tekniğe tapan mutluluğa bırakmamamız ne denli önemli ise kısır eleştirilerin içine sığınıp kalmamız da o denli olanaksızdır. Bizim "üzerimize kapanan" dünyasal zaman (Kundera), geriye dönemez, yeniden açılamaz, yeni bir gezegensel zaman bilincinin ana kalıbı olamaz mıydı? İnsan oluşunun kıvrımını, olanaklılar alanında yeniden açamaz mıydı? İleri teknoloji ürünü olan iletişim ağlarının dünya işlerine ansızın "el koyması" ve gezegeni "süpürmenin" böylece olanaklı kılınması eğer yeni bir yabancılaşmayı içeriyorlarsa, toplumsal bilincin yeni ilerlemelerine de izin veremezler miydi? Dünyalaştırılmış zaman, ağırlığını hangi yöne doğru koyuyor? Ve onun kıvrımını –hep yeniden dönülen aynı soru– süre içinde açmak nasıl olanaklı olacaktı?

Sera etkisi, bu yöndeki bir derin düşünce için elverişli zamanı sunabilir. Eğer "karasal-ötesi" bir zamansallık içine açıkça kazınıyorsa, eğer kendi kendi kendisini kısa erimin ötesine geçmeye zorluyorsa o, "ne denli ciddi olursa olsun, ancak bir yüzyıl ya da daha uygun bir zaman sonra ortaya çıkacak olaylarla"[12] ilgileniyor demektir. Bu, teknolojilerimizin bu günkü durumuna ve bizim ondan elde ettiğimiz doyumlara bağlı olan yağı alınmış atıkların "akıntı" yönündeki uzgörüsüdür; tıpkı her bireyin bir araba sahibi olması gibi. Bu etkiye bu-

---

* Yeni-bilimsel felsefe akımının filozofu Luc Ferry, (Ekolojik Yeni Düzen, Paris, 1994) bu deyimle, insan aklının, tini doğanın baskılarından kurtarma yetisini olduğundan büyük gösteriyor. Bu mekanist ve iradeci benzetme, soyut dünyasal zamanı toplumların somut zamansallıklarıyla birlikte olmaktan ayrıştırma yolundaki benzer tutkuya çok iyi uygulanabilir.

12. Philippe Roqueplo, "Effet de serre, impasses politiques et incertidues scientifiques" [Sera etkisi, siyasal açmazlar ve bilimsel belirsizlikler], *Esprit*, Mayıs 1993.

günden başlayarak egemen olmak, yani hemen şimdinin taşıt önceliklerini geri çevirmek, dünyalaştırılmış zamanı yeniden zamansal alanın süresinin içine sokmak demektir. Bu gerçek önceliktir.

Zamanın sivil yoldan bu ele geçirilişi, derin düşüncemizi de kaynak yönüne çevirmelidir. Dünyasal zaman, tam silahlanmış olarak bilgisayar bataryalarından, uydu çemberlerinden ya da sezyum titreşimlerinden çıkmamıştır; sermayelerin vurguncu yürüyüşünden de. Biz, insanlığın bütününde ortak olan bir zamansal alanın yavaş oluşumunu çok yanlış tanıyoruz. Öyle bir oluşum ki 1884 konvansiyonu, ötekiler arasında yalnızca bir aşamaydı. Sık sık görüldüğü gibi tarihsel araştırmayı o güne kadar ilgisi ölçülemeyen yönlere götürebilecek olan şimdiki zamanın bu uyarılar –burada teknodünyanın iktidar katına yükselişinin gündeme getirdiği sorunlar– *toplumsal istem*'dir. İmparatorluğu üzerinde güneşin batmadığını övünçle gözlemleyen Charle Quint'in* bildirisi, burada, zamanın dünyalaştırılmasının ilk, en azından ön tarih dönemine ilişkin gösterişli bir öndeyiş başvurusu sunmuyor mu?

Şu var ki dünyasal zaman, etkinliğine karşın, özel zamansallıkları o ölçüde silememiştir; Paul Valéry ile Julius T. Fraser'in umduklarından daha iyi direnmişlerdir. Her toplum kendi özel "olmuş olan"ını saklar, kendi özgül geleceğini tanımlamakta ve gündeme getirmekte ondan destek alır. İşte bunun, eski Grenada Krallığı'na komşu Akdeniz halkları için olduğu gibi Avustralya yerlileri için de geçmişin iyi kullanımı olduğunu biliriz.

---

* Charles Quint (5. Karlos) (1500-1558): Kutsal Roma-Germen İmparatoru. İspanya kralı (1516), Almanya imparatoru (1519). Fransızlarla ve Türklerle çarpıştı. Geniş sömürgelere sahip oldu. Tüm Hıristiyan dünyasını egemenliği altında birleştirmek istedi, ancak başaramadı. (ç.n.)

** Kişisel bir anım, bu diglossie kavramını açıklamaya yardımcı olacak: Kendisine, Fransızcası ve Madagaskarcası üzerine soru sorulan Antananarivo Üniversitesi'nden bir kadın meslektaşım 1976'da bana şöyle diyordu: "Doktora tezimi düşündüğümde Fransızca düşünüyorum. Çocuklarımı düşündüğümde Madagaskarca düşünüyorum." Gerçekten, bu örnek de iki zamansallık arasında çekiştirilmeyi tartışmaya açıyor.

Bizi, dünyalaştırılmış zamanla her toplumun kendine özgü zamanı arasında çekiştiren ve bu bağlamda, iki dilde düşünme [diglossie]** denen durumla karşılaştırılabilecek bir "ikili" zamansallığa, yani iki dil bilgisi arasındaki çatışmaya sırtımızı dönemeyiz. Eğer dünyasal zamansallıkla yerel zamansallık, birbirlerini karşılıklı olarak zenginleştirebiliyorlarsa bu, sürenin içine kazınmakla olur, ama her birinin kendi öz düzenliliğinde olması gerekir. Böylece, gelişme konusunda, Güney'in her toplumu, Kuzey'in geçtiği aşamaları mekanik bir biçimde yinelemek zorunda kalmadan, bu sonuncunun sunduğu[13] ve ayrıca değerinden de kaybetmiş bir modeli "yakalamak" gibi olanaksız bir çabaya kalkışmadan, kendi evrimleşme yetisini korumalıdır. Öte yandan, Güney'in bu ülkeleri dünyamızın ülkeleridir ve dünyanın ortak zamanından soyutlanamazlar. Onlar da zamanımızın belirsizlikleriyle ve erekleriyle, özellikle bunların ekolojik olanlarıyla yüz yüze gelmek zorundadırlar. Onlar da bizim ortak gezegensel oluşumuza katılmak zorundadırlar. Kültürlerin çeşitliliğinin ötesinde, dünyalaştırılmış zaman, bizim kendi zamanımız da olmuştur. O, yalnızca saat dilimleriyle değil, ama "Jonascı" tarihsel erimlerle, ortak sorumluluklarla tanımlanır.

İnsanlık tarihinde biz, ilk kez daha iyi egemen olabileceğimiz bir dünyasal zaman, yani teknodünyanın ve dünyasal vurgunların baskılarını gevşetecek evrensel bir zaman üzerinde derin düşünecek durumdayız. Bu zaman, insanların tümünün, zamanın süresi içine karşılıklı dayanışmaları ve ortak sorumlulukları kaydetmesine izin verecekti.* Demek ki bir

---

13. Ignacy Sachs, "Développer les champs de planification" *Cahier de l'Université coopérative internationale*, sayı 2, 1964, s.11.

* Son zamanlarda M. Zaki Laidi'nin önerdiği bu "dünyasal zaman" kavramı, zamanın dünyalaştırılması üzerindeki tartışmayı genişletmiştir. Bu araştırmacı, "geleceğin yitirilmesi" olgusunu dikkate almış ve zaman ile anlam arasındaki ilişki üzerinde durmuştur. Özellikle ivedilik, yakınlık, etkileşim gibi "zamanın yıkımı"nın kültürel süreçlerine bağlanır. Yani bizimkilerlerle birleşen ne sayıda kavram varsa. Can sıkıcı olan, onun "dünyasal zaman"ının bir ana indirgenmesi, aslında, 20. yüzyıl sonunda kendi üstüne katlanır görünen dünyalaştırılmanın kendisiyle özdeşleşmesidir. Bu çalışma, gerçek sorunun, yani an ile süre arasın-

yanda Walter Benjamin'in *kairos* olarak değerlendirdiği, bizim ekosferimizin, bizim küresel evimizin ortak işlerinin içine, ona bağlı bir müdahalenin ayrıcalıklı anı olan bir dünyasal zaman; öte yanda anıştırma ile gelecekçilik arasındaki verimli geriliminin içine kaydedilmiş bir dünyasal zaman. Dünyalaştırmaya egemen olmanın yolu, dünyasal zamana egemen olmaktan geçiyor. Bu sonuncuyu sürenin içine yeniden kaydetmek –bu konuya yeniden dönülecek– tartışılmasına birçok yandan girişilmiş bulunan "uluslararası demokrasinin", "dünya yurttaşlığının" ilk ereği belki de budur.

daki, dünyalaştırmanın şimdiki zamanı ile gelecek arasındaki eklemlenmenin eşiğinde durmuş görünüyor (Zaki Laidi, Le temps mondial, enchaînement, disjonction et médiation, Cahier du CERI, Fondation nationale des sciences politiques, No. 14, Sonbahar 1995)

Aradeyiş III
Chateaubriand'ın İzi Üzerinde: Dünyanın Gezginleri, Zamanın Gezginleri

Yolculuk yapmak, yalnızca uzay içinde sıradan bir yer değiştirmek değildir. Bu, daha çok zamanın süresiyle ve zamanın anlarıyla bir ilişki kurmaktır. Bu ilişki tek başına olmak için kurulur. Ama öte yandan, bu ilişki, evde oturup kalanlara göre daha çoğulcu, daha kuvvetli ve sonuç olarak daha siyasaldır.

Çok az gezgin vardır ki yolculukları sırasında bu zamansal boyuta, Vikont François René de Chateaubriand denli duyarlı olsun. 1791-1833 yılları arasında Birleşik Devletler'in ormanlarını, Akdeniz kıyılarını, Orta Avrupa dağlarını ve İstanbul,

Kudüs, Grenada gibi yüksek kültür merkezlerini gezen yazar, –kendi zamanının ölçeğiyle ve olanaklarının ölçüsünde– daha o dönemde bir dünya gezginiydi. Aynı zamanda bir zaman gezgini de.

Ohio kıyılarında, bir kızılderili yıkıntısı önündeki "kendinden geçişini" şöyle anlatır: "Bu, dünyanın öteki üç parçasının bilmediği bir zamanda yapılmıştı ve burada saklı duruyordu."[1] Kartaca kalıntılarının "Anibal'in, Scipio'nun ve Caesar'ın lejyonlarının gömüldüğünü", "korkunç Vandalların, mağripli askerlerin geçtiğini"[2] görmüş bu geniş ovalar üzerinde derin derin düşünür. Grenada'nın Elhamra'sı, Generalife'i, Monte Santo'su "düşsel manzaralar olarak kafasına kazınır."[3] Harz ormanlarında Fransızların Blenheim (1704) yenilgisinin yerini bulur, orada 14. Louis'nin yüceliğini takdir eder ve "onun anısını, çok daha sonraki Napolyon zaferlerinin coşkunluğuyla kazılmış çukurların tabanında yeniden bulur."[4] Düşmüş kral 10. Charles'ı takdir etmek için gece gittiği Prag'ın görkemli kale-şatosunda yaptığı görüşme, eski ve yeni dünyanın şimdiki zamanıyla geçmişinin içinde yürüdüğü uzun yolların anlı şanlı bir yazımıyla sonuçlanır:

> Yükseldikçe... tarihin zinciri, insanların yazgısı, imparatorlukların yıkılması, Tanrı'nın çizgileri, orada benim kendi yazgımın anılarıyla özdeşleşerek, belleğimde görünüyorlardı: Ölü yıkıntıları bulduğumdan biraz sonra, yaşayan yıkıntıları görmeye çağrılıyordum."[5]

Her birey, kendi suç ortaklığına uyarak daha nice başka gezegensel göçebeyi sorgulayabilirdi. Onların dünya içindeki yolculukları, bir bakıma zaman içindeki yolculuklarıydı. Bunlardan bir başkası da haksız yere unutulmuş Louis de Rienzi'dir (1789-1843). Waterloo Savaşı'ndan sonra gönüllü bir şekilde sürgün edilen bu imparatorluk askeri, Güney Amerika, Ak-

---

1. *Mezarötesinden Anılar,* kitap VIII, Bölüm II.
2. A.g.e. XVIII - 2.
3. A.g.e. XVIII - 3
4. A.g.e. XXXVIII-7.
5. A.g.e. XXXVIII-1.

deniz, Habeşistan, İran, Hindistan, Melanezya ve Macao'yu kapsayan başıboş bir gezi serüvenine atılmıştır. Buharlı gemi taşımacılığından önce dünyanın beş anakarasından her birini gören az sayıda gezginden biri (belki de tek kişisi) olmuştur. Yunan bağımsızlık savaşında (Mesolongion) çarpışır. Bolivya devriminin (Venezüela ordusunda bir komutanlık teklif edilmiştir) gözüpek zamanına girmek için Restorasyon Fransa'sının gerici zamanından kaçmıştır. *les Trois* Glorieuses'den* "sonra Fransa'ya dönmüş; 1848'i ve Halkların İlkbaharı'nı"** bekleyemeden canına kıymıştır.[6]

Öbür sıradışı gezgin Alain Gerbaud ise yelkenlisiyle tek başına okyanusları kıyı kıyı gezmiş, Süveyş ve Panama kanallarını geçmiş, Tahiti'de oyalanmış, 1941'de yoksulluktan ve bitkinlikten öleceği Doğu Timor'da Dili'de kalmıştır. Daha ılımlı olan Polinezya'nın zamanına girmek için yirmili yılların züppe ve aşırı üniforma düşkünü Fransa'sını terk etmiştir. Ama orada uyumak için değil... Wallis ve Futuna Adaları'ndan geçerken, bu yumuşakbaşlı takımada insanlarına kendini tanıtma derdindeki Fransız yönetimine karşı girişilen bir ayaklanmanın başına geçmiştir.[7]

Daha yakınımızdaki Bruce Chatwin, yalnızca geniş Patagonya'yı ve orta Avustralya'yı aşmakla kalmamıştır. Aynı

---

* les Trois Glorieuses: 25 temmuz 1830'da Kral 10. Charles'ın yayımladığı 4 kararname şunları içerir: Basın özgürlüğünün kısıtlanması, meclisin dağıtılması, oy hakkının sanayiciler ve tüccarlar yararına sınırlandırılması ve yeni seçimlere gidilmesi. Bu kararlar karşısında Paris halkı ayaklanmış ve kralı çekilmeye zorlamıştır. Eylemin sürdüğü 26-27-28 temmuz günlerine verilen addır. (ç.n.)

** Halkların İlkbaharı: 1848'de Avrupa'da kopan sosyalist devrim fırtınası Fransa'ya da sıçramış ve monarşiye karşı kanlı bir başkaldırı olmuştur. 24-25 Şubat 1848'de başlayıp genel oy düzeninin kurulması, özgürlüklerin genişletilmesi, haftalık çalışma saatlerinin azaltılması, ölüm cezasının kaldırılması gibi toplumsal iyileştirmelerin gerçekleştirildiği bu dönem 23-26 Haziran 1848'deki karşı-devrimci darbe ile sona erdirilmiştir. (ç.n.)

6. Jean Chesneaux, "Louis de Rienzi, voyageur" [Gezgin Louis de Rienzi], *Quinzaine littéraire*, 1 Ağustos 1992.

7. Eric Vibart, *Alain Gerbault. Vie et vouage d'un dandy révolté des années folles* [Alain Gerbault. Çılgın Yıllara Başkaldıran Bir Züppenin Yaşamı ve Gezisi], Paris, 1989.

derecede sivri ve neşeli olan kalemiyle bulguladıkları, onların bazen atalarından gelen, bazen tekerlemelere dayanan zamansal alanları olmuştur.[8]

Chateaubriand, Rienzi, Gerbaud, Chatwin –ve daha birçokları– gösterişli, ama sıra dışı örneklerdir. Bir zaman sanatı olarak anılan yolculuk üzerine derin düşünce, çok sıradan gezginleri, ister seçim ister zorunluluk nedeniyle olsun, uzak yollara düşen basit insanları da dikkate almak zorundadır: İnanç çağlarının hacıları, çerçiler, hünerlerini gösteren sanatçı topluluklar ve daha yakınımızdaki, izlenim ve haber araştırıcıları, "yer küreyi arşınlayanlar." Onlar da bizim yolculuk mirasımızın bir parçasını oluştururlar: Bize, dün olduğu gibi bugün de, başka yerleri keşfetmenin, yalnızca resimleriyle ve yazınsal yetenekleriyle tanınan bahtı açıklara saklanmış ayrıcalıklar olmadığını anımsatırlar.

Dünyalaşma çağında yolculuk, artık iyice "dünyanın bir tür kullanımı"[9] olmuştur. Bundan böyle evrim, dünyasal zaman içinde onun anlık denebilecek heryerdeliğinin kolaylıklarından yararlanarak, ama öte yandan da, onun baskılarına boyun eğerek, aldatmacalarını göze alarak gerçekleşecek.

Dünyasal zamanın içindeki bu yazıtın öne çıkan öğesi olan uçak, inanılmaz bir hızla, gittikçe uzayan zaman çizelgesi hazırlama ve yer ayırtma gereksinmesine –bu da sürenin öç alması olmalı– karşın, bizi gezegenin öbür ucuna götürüyor. Ancak, her ne kadar uzaklıkları kısaltsa da onların kendi zamansallıklarını yerinden koparıyor ve gerçekten uzaklaştırıyor. Uçakta, özellikle saatin kaç olduğunu araştırmak gerekmez; kendini zaman dışı, içerikten ve anlamdan bile yoksun olacak kertede kararsız bir eter içinde yüzmeye bırakmalı. Bu uzaysal-zamansal gerçekten uzaklaştırmanın uç örneğini, cuma sabahı Nouméa'dan (Yeni Zelanda'nın kuzeyinde bir ada) başlayan ve Pasifik'teki zaman ayar çizgisini atlayarak

8. Bruce Chatwin, *Le chant des pistes* [Pistlerin *Şarkısı*], Paris, 1990 ve *Patagonya*'da, Paris, 1987.
9. Nicolas Bouvier'nin bir yolculuk ilişkisinin başlığı, Paris, 1985.

perşembe sabahı Papeete'ye (Tahiti adasının kuzey-batısında bir kent) varan uçuş oluşturur. Bununla birlikte uçak, zamanı un ufak eder. Eğer o, zamanı zorla sıkıştırarak eritiyorsa, treni ya da vapuru seçebilecek ayrıcalıklar çok seyrektir, der Gilles Lapouge, ama yavaş ve maymun iştahlı dünya saatinin de çok yakınında durur.[10]

Uçak yere indi, peki gerçekten bir başka yere vardık mı? Çoğunlukla yolculuk, televizyon izleyicisinin kafasına önceden tıka basa doldurulmuş *yerinde çekilmiş* basmakalıp manzaraların tatsız bir taklidine indirgenir ve müşteri, gezi acentasınca buna uygun olarak koşullandırılır. Böylece temel *(basic)* turistik de *basic English* [temel İngilizce] ya da *fast food* ölçüsünde değersizleşir. Yola çıkıldı, ancak istenen yere varıldı mı? Önceden paketlenmiş bu insan göçleri dört yıldızlı otellerin limuzinleri, birçok dil konuşan rehberlerin ekspres hızıyla gezdirdiği kültürel "paketler", fotoğraf sever Japon gezgin grupları ve tek biçime indirgenmiş yüzme havuzlarının kıyısındaki *tek tür* ucuz yemekler arasında gidip gelirler.

Dünyasal zaman gerçeğine şöyle bir dokunup geçen bu yalancı yolculuklar, yolculuğun zamansallığı gibi yolculuk kültürünün de yalnızca alaycı bir görüntüsünü sunar. MacLuhan'ın Dünya Köyü'nün yoğun kabalığını anlatırlar. Bu, zamansal egzotizmine düşmüş gezginlerin dünyayı kullanarak geri bıraktıkları, aynı ölçüde gerçekdışı olan mini-köyleri boşuna canlandırmaya çalıştıkları büyük-köydür. Belki de bu, palmiyenin, Hong Kong'da büro yapılarıyla *ekspres yolların* arasına sıkışmış olan "Köy şarkısı"na; bu ortaçağ egemensoyu üzerine peşin bilgi verilmiş, ona iyi bir serüvendi dedirtecek biçimde hepsi de o çağa ilişkin olmak üzere, yemek yedirilmiş, bir opera temsiline götürülmüş gezginin ilk adım attığı girişe geri gelişidir. Böylece, yalnızca gülünç derecede yapay bir tarih zamanı ortaya çıkmıştır. Dünyanın herhangi bir yerinde "yeniden yapılmış" köylerden oluşan Disneylandlar (Hollanda'da Vollendam ya da Berry'deki Aubigny gibi), bir bakıma, zamanın

10. *Le Monde*, 1 Ekim 1994.

erdemi karşısında utanan bu suçlu zamanların çok rastlanan örnekleridirler. Jet-yolcusu, anakaraların birinden ötekine atlarken yüzyılların da birinden öbürüne atladığını sanıyor. Peki nerede olduğunu biliyor mu?

Bu denli kolayca küçültülmüş dünyasal zaman, bununla birlikte, bütünlüğünü ve yeryüzüne ilişkin siyasal yetkinliğini korur. Gezgine beklemediği bir anda, dünyasal siyasal anların içine girdiği, kendi evinden uzakta, başka yerlerde yaşadığı duygusunu verir. Bütün bunlar bizim, gezegensel birlikteliğimizin kuvvetini, bizim küresel yurttaşlığımızın yeni gerçeğini bildirirler. 1965 baharında Kuzey Vietnam üzerindeki ilk Amerikan bombalamaları, doğrudan doğruya ve vahşice Tonkin deltasının köylülerini vurmuştur; ama Berkley'deki geçici Fransız üniversite öğretim üyesiyle onun Kaliforniyalı, Japon, Alman ve Hintli meslektaşları için de aynı şiddette alarm çanları çalmıştır. Yıllarca sürecek dünya çapında bir dayanışmanın büyük savaşı başlamaktadır. 1992'deki Körfez Savaşı, Comberra'dan bakan biri için ne denli yakın ve gerçekdışı görünüyor idiyse Paris'den bakanlar için de aynıydı. Yeni dünya düzeni, Güney ülkelerindeki diktatörlükler, Batı teknolojisinin yıkıcı yetenekleri üzerine aynı kaygı verici sorular soruluyordu.

Dünyasal zaman içinde yolculuk, aynı *zamanda dünyalaştırmanın kilitlerini* ve bir ülkenin zinde kuvvetlerini baskı altında tutan dünyasal öncelikleri işaretlemek demektir. Doğu Asya işitsel-görsel *yüksek teknolojisinin* tüm "güney konisi" yönünde sel gibi aktığı Kuzey Şili'de Atacama Çölü'nün ortasındaki Iquique serbest bölgesi böyledir. Ya da Meksika Kaliforniyası ile Yankee Kaliforniyası arasındaki Tijuana, bu yeni "Charlie denetim noktası": Güney'in sefaleti, Kuzey'e geçmek için bu geçidi zorlar.[11] Ya da geniş Çin köylülüğünün böğründeki teknodünyanın ve finans dünyasının ileri karakolu Hong Kong: Çinli yığınlar oraya akar. Ya da, Avrupa düşü gören sa-

11. Jean Chesneaux, "Tijuana, une frontiére, deux mondes" [Tijuana, 1 cephe, 2 dünya], *Le Monde diplomatique*, Ağustos 1992.

yısız Afrikalının geçmek istediği Cebelitarık Boğazı… Tüm bu "ara-yüzeyler", bizim parçalanmış dünya toplumumuzun duyarlı Kuzey-Güney bölgeleridir.

Kendini bulmaya çalışan bir gezegensel yurttaşlık alanı olarak dünyasal zaman, bir anakaradan ötekine hep aynı sıkıntıları, ama aynı istençleri de söyleyen yinelemeli işaret noktalarında hâlâ kendi geleceğini okumaktadır. Aynı hurda arabalar Auckland'da bir Maori* ailesini, Sydney'de bir Abo** banliyösünü, Missouri'de bir siyahi mahallesini işaret eder: Modernliğin hesaptan düştüğü bu bırakılmışlar, yine de bu kolaylık tuzaklarından, bu yapay döküntülerinden vazgeçemiyor. Ama Kanada'dan İskandinavya'ya kadar aynı *çevre merkezleri* ve onlarla aynı derecede yinelemeli olan çevreci rozetleri, broşürleri, "bio" bakkalları, büyük tehlike altındaki ekosferin geleceği konusunda, dünya çapındaki aynı kaygıların uyarılarını dile getirmektedir.

Ne denli uyarıcı olurlarsa olsunlar, gezginler, bu yerlere, gezegensel sivil bilincin alanına olduğu gibi bu dünyasal zamanın işaretlerine de ancak rastlantısal olarak uğrar. Demek ki bayağılaştırılmış gezginliğin gerçekdışı ve çığırtkan kolaylıkları karşısında direnmek gerekir. Nicolas Bonvier, "bütün lükslerin en değerlisi" olan bu temel bileşeni, yani bir yaşam sanatının "ilk" i olan bu yavaşlık duyusunu yeniden bulmak gerekir, der.[12] İşte bu, uzaklaşılan ülkeye ilişkin alışkanlıkların kaybolması ve tinin, varılan ülke yönünde yararlanılabilir duruma gelmesi için gerekli olgunlaşma zamanıdır. Bu bir kültür sorunu, aynı zamanda gezginin kendisinin ve onu konuk edenlerin o andaki soyluluğunun sorunudur.

Bütün bu günlerin yaşamının günlük düzenlilikleriyle başlayan yerel zamanın içine duraksamadan girmek ne kadar yetkin bir yavaşlamadır! Öğleden sonra altıda İskoçya'dan göç etmiş dedelerinin yemek seçmez alışkanlıklarını koruyan

---

* Maori: Yeni Kaledonya yerlisi. (ç.n.)
** Abo: Avustralya yerlisi. (ç.n.)
12. *Le Monde*, 1 Ekim 1994.

Yeni Zelanda'lılarla akşam yemeğini yersiniz. Saat on birde Nouméa'da, Balzac'ın yeri gibi bir yerde "öğle yemeği" yersiniz: Bu, küçük Kaledon dünyasının siyasal arkaizminin istenmeden itirafı mıdır? Ama Tahiti'de sabahın saat altısında, şimdiden sıcak bir güneşin altında yapılan bir kahvaltı ise programı gerçekleştirilmiş bir balıkçı bayramıdır. Yerel zamanın bir başka işareti, uzaydaki devingenlik, yani toplumsal yakınlığın zamansal ölçüsü. Avustralya'ya bir komşu demek, en az bir saatlik bir araba yolculuğu sonunda ulaşabileceğiniz herhangi bir kişidir. O, gerçek bir korulukta olduğu kadar Sydney çevresinde binlercesi bulunan koruya benzer bir uydu-kentte de oturabilir. Oysa gezgin, New Orleans'ın Eski Kare'sinde Salomon Adaları'nın başkenti Honiara'da ya da yaşlı Palermo'da olduğu gibi Macao'da da yaya gezer. Çünkü çevresindeki herkes yaya gezmektedir. Sokakta rastgele yürümek için çaba harcamak, ev sahibi ülkenin günlük yaşamına katılmak demektir. Böyle yapmakla, orada alışılmamış ayrıntıları, gerçek anektodları, saklanmaya değer anıları bulma şansımız olur.

Haberleşmedeki heryerdeliği ve gerçekten uzaklaştırılmış dizgeci zamansallığı boşa çıkarmak için, yolculuğun içinde bulunduğu tekil anı yakalama çilesine değer. Bunun gibi 1967'de, *Black Power* ayaklanmasının ertesinde, Detroit'in harap edilmiş merkez mahallelerinde dumanlar çıkıyordu. Ya da sandinist gerillalarının 1980 de ele geçirdikleri Managua'da, eğer Sparta Roma'nın yerini alıyor görüntüsü var idiyse bu, dağdan inen genç gerillaların cömert ve zayıf düşmüş soluğu altında daha o zamandan kendini gösteren Küba biçemi katılıktır. Bir de *Gökkuşağı Savaşçısı*'na karşı Marsden Wharf suikastının titrettiği 1986 nın Yeni Zelandası. Fransız gizli servislerinin de kanıtlarını gösterdiği bu aşağılayıcı –üstelik vahşet dolu– saldırının yapıldığı aynı yerde, olayı kınadığını topluluk içinde açıklayan bir Fransız gezginine iyi ve dostça bir karşılama göstermiştir.[13]

13. Detroit'e, Managua'ya ve Auckland'a yaptığı geziler, sırasıyla *Yeni Edebiyat* (Ekim 1967), *Quinzaine littéraire* (15 Ocak 1981) ve *Quinzaine litéraire* (1 Mayıs 1986) dergilerinde anlatıldı.

Büyük bir hızla "doğal durumundan uzaklaşan bir Amerika'yı gezen Chateaubriand şöyle belirtir:

> "Muscogulgelar, Siminoleler, Chicasalar arasında bir Atina site devleti, bir Maraton, bir başka Kartaca, bir Memfis ya da bir başka Floransa vardır [...]. Hepsi de baskı görmüş, sürülmüş ve Amerika'ya çekilmişler; kendi yurtlarının belleğini [...], ondan bir görünümü, antik çağların ve modern Avrupa'nın birçoğu tanınmış bu yerlerinden bir anıyı birlikte götürmüşlerdir."[14]

Kendi örneğinde, her zaman, gezilen ülkenin iç zamansallığına girmek ve onun kendine özgü evriminin izlerini okumak çilesini göze alır. Şimdiki zaman üzerine bakışı, doğal olarak geçmiş üzerine uzanmaktadır. Ancak Kopenhag rıhtımlarının üzerinde, ülkenin bugünkü durumuyla oransız büyüklükteki krallık anıtlarının ve saraylarının karşısında durduğumuz zaman Danimarka'nın, Baltık boğazlarında İngiltere'den daha önce egemenlik kurmasına karşın, sürekli bir iktidarı yürütmedeki tarihsel başarısızlığını tüm boyutlarıyla ölçebiliriz. İngiltere sonunda onun ayağını kaydırma görevini üstlenmiştir. O günkü adı "Orman İdaresi" olan Fransız Direktuvar yönetimi hesabına buraları yağmalamaya gelmiş vurgunculara ve tuzu kuru eski-devrimcilere karşı verilen 1795-1799 "Fléau'lar Savaşında" *(Kloeppelkrieg)* düşen Lüksemburg yurtseverlerini selamlayan anıtsal taşa varabilmek için Kuzey Lüksemburg'un Clairvaux yakınındaki görkemli ormanlarına dalmak gerekir. Şimdilerin Büyük Dükalığı ise yalnızca bir banker adacığıdır.

Bu kez yeni Kaledonya'da Kanak'ların Fransız devlet aracı, *ordu eliyle* sanal bütünleşmeye zorlandıklarını, yine aynı yolla, ancak ölüler için dikilmiş anıtların önünde durarak görebiliriz. Pin [Çam] Adaları'ndaki Loyauté ya da Vao topraklarının Tadine plajlarında "Fransa için ölmüşler"in ise bu "ulusal" topraklardan geriye kalanı üzerinde bir isim hakları bile yoktur; eskiden de onları onurlandıran soyadlarından başka bir yurttaşlık hakları olmamıştır.

14. *Mezar - ötesinden Anılar*, kitap VIII, Bölüm 5.

Prag'a doğru yolculuğunda Chateaubriand, alışkanlığına uyarak, uzun bir zaman boyunca barbarlıkla uygarlığı birbirinden ayıran Tuna'nın yazgısı üzerine derin düşüncelere dalmak için bu nehrin kaynaklarında mola vermiştir. Oraya ilk köprüyü yapan İmparator Traianus'dan bu yana antik Ister "yalnızlığını yitirdi, kıyılarında toplumdan ayrılmaz kötülüklerin, vebanın, açlığın, yangınların, kent yağmalarının oluştuğunu gördü"[15] demiştir.

Gerçekten, çok az sayıda gezi vardır ki düzenlilikleri ve belirsiz çevrenleri üzerine yerinde felsefe yapma fırsatı vermesin...

Kesintiye uğramış zamanların hemen hemen metafizik köktenciliğine nasıl duyarsız kalınabilir? Kendi doğal dik yamaçlarının da hemen gösterdiği gibi, Ürdün'deki Petra yıkıntıları, özellikle açıklanamaz ve hoyrat olan zamansal süreksizlikleriyle göze çarpar. Çölün ortasında, sağduyuya aykırı bir emeğin ortaya çıkardığı bu anıtsal cepheler, Nabatilerin (4-6. yüzyıllar) çok ince ama çok geçici dinsel ve toplumsal kültürlerinin bu anlatımı, yapıldıktan hemen sonra, 19. yüzyılda yeniden bulunmalarına değin yokluğun içine yuvarlandılar. İnsanı, Meksiko antropoloji müzesini görmeye kışkırtan çok çekici bir başka neden de zamanın, yine aynı hiçliğin içine dalışıdır. Burada Olmek'lerin, Huastek'lerin, Zaputek'lerin özerk tarihsel öykülerinin katları, salondan salona, yüzyıldan yüzyıla, arkeolojik kazı yerinden arkeolojik kazı yerine birbir açılıyor. Birden bire her şey duruyor, her şey eriyor. Günümüz Meksikası, 16. yüzyıl fethinin başardığı acımasız zamansal beyin ameliyatından hiçbir zaman kurtulamamıştır. Yok edilmiş Mayalardan gelen bir din adamı, "bizim tarihsel öykülerimiz yakıldı" demiştir. "Biz artık atalarımızın yivlerini çözemiyoruz, bize bırakılanların ne olduğunu artık bilmiyoruz [...] olmakta olduğumuz şey kesin olarak durduruldu."[16]

---

15. A.g.e. XXXVII-7.
16. Catherine Vigor, *Atanasio, parole d'Indien du Guatemala* [Atanasio, Guatemala Yerlisinin Sözü], Paris, 1993.

Ayrışmış zamanlar, zamansallık darbeleri de dikkate alınmalıdır. Böylece, Missisipi deltasındaki Achafalaya'nın zamansal parçalanması, hoyratlığıyla şuna dikkat çeker: Bir otoyolun kurumlu beton direklerinin üzerine sarkıttığı hayalet bir servi ormanını. Cajun'lar otuzlu yıllarda Roosevelt'in saldığı yeni vergileri ödeyebilmek için bu ormanın ağaçlarını kesmiştir; onlardan arta kalan ise suların dalgasına kapılan üzgün güdük gövdelerdir.

Yolu devam ederken, gezgin birdenbire *asılı zaman* bölgeleriyle karşılaşır. Bu yılların sömürgesi Tazmanya'daki bazı eski kasabalarda ya da kendi içe dönük uzay-zamanlarında devinimsiz yaşayan Kanaklarda, bu zamansal ağırlıksızlık durumu çok iyi görülür. Kuzey Vietnam dağlarındaki Tam Dao'da asılı zaman, yarı yoldan dönmüş gibidir. Tropiklerin bu görkemli Versaille'ı, eskiden Hanoy'un genel hizmetlerini muson yağmurlarından korumak için yapılmıştır. Taştan "Fransız biçemi" gibi kesilmiş anıtsal duvar ayakları, taraçalar, trabzanlar, merdivenler, Çinhindi'deki sömürge yönetiminin batışından sonra yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Ama onlar, daha çok zamanın dışına çıkmış gibidirler. Nem onları kemirmekte ve şatafatlı koruluk onları azar azar yutmaktadır.

Başka yer zamansallığının en uç biçimi, belki de bu denli değişmez, bu denli ayrıksı yerlerle simgelenmektedir. Onların insan topluluklarının canlı evrimine kökten yabancı zamansallığı, yarı Kantçı bir "kendinde nesne"ye benzer. David Herbert Lawrence'ın Avustralya *çalılığına* ayırdığı sayfalar bu "zaman-dışı" duyusunu eşsiz bir biçimde anlatır: "Yıpranmışlık duygusu [...], eskimiş, aşağılık, yassıtılmış biçimler; içine girilmemiş, kaybolmuş çalılık [...], aşılmaz yüzyılların uçurumları arasındaki bu denli kavranamaz antik bir zayıf ışık."[17] Bunlar, Güney Yeni Zelanda'nın henüz el değmemiş ormanlarının ilkel tazeliğinde olduğu kadar Brezilya *sertão*sunun[18] (yarı-ku-

17. David Herbert Lawrence, *Kangourau*, Paris, 1993, s.101-102.
18. Luis Vargas Llosa'nın romanında anımsatılan, *La guerre de la fin du monde* [Dünyanın Sonunun Savaşı], Paris, 1987

rak geniş arazi) boğucu havasında da ayırdına varılan, insanlara ve onların irkilmelerine karşı ilgisiz, aynı mutlak zamansal devinimsizliğin duyumlarıdır.

Varsın dünya gezginlerinin bir yandan da zaman gezginleri olması olgusu bizi, belki de beklenmedik bir dönüşle, eski "dünyanın yüreği" mitine götürsün. Birçok tanınmış yer bu nitelikte olduğunu ileri sürmüşse de doğallıkla aralarından yedisi aklımıza gelir. Kuşkusuz her şey üç büyük "Kitap dini"nce eşit saygıyı gören kutsal yürek Kudüs'ü ötekilerden ayırır; soluk alıp veren yürek Tijuana'da (Meksika) refahın "Kuzey'i" ile yoksulluğun "Güney'i" arasındaki gerilimler kabarır; "sonsuz Çin"in anıtsal başkenti Pekin –en azından kızıl muhafızların neden olduklarından çok daha fazla yapı yıkımını ve son kertede onarılmaz zararları gerçekleştiren Mao- sonrası bağnaz devrimcilerden önceki–, klasik kapitalizmin dünyasına siyasal ve ticari olarak egemen olmuş bir Britanya İmparatorluğu'nun tükenmiş yüreği Londra ve onun rıhtımları (Docklands); Paskalya Adası, Okyanus'un ortasından yükselen ve insan yaşayan bütün topraklardan binlerce kilometre uzakta olmasına karşın üstünde, bugüne kadar sırrı çözülememiş *mao*'leri* yaşatan kayalık yürek; Empire State Binası, dünya dolar imparatorluğunun finansal kalbi; son olarak Uluru (Ayers Kayası), Avustralya çölünün bu tek parça taştan dev yüreği, yerlilerin geleneğine göre dünyanın göbeği.

Her şey, listesi daha da uzatılabilecek bu yedi yüreği birbirinden ayırır. Yüzyılların, hiç değilse bin yılların süreleri içine kazınmış temel olgudan başka her şey. Onlardan her biri yerel zamansallığa ilişkindirler: Yehova'nın, Aşağı-Kaliforniya'nın, Çin'in atadan gelen "sarı toprağı"nın, Taymis'in halicinin, Polinezya'nın yarımadasal genişliğinin, Hudson Nehri kıyılarının, Avustralya çalılığının yerel zamansallığının… Ama bizim dünyalaşma çağımızda, azar azar kendi boylarının ve ken-

* Mao (çoğulu moai): Yeni Zelanda'da yaşayan devekuşuna benzeyen, uçamayan bir kuş. Yüksekliği 3 metreden fazladır. (ç.n.)

di tutkularının dünyasal zamanına kazınmaktadırlar. Bunları birkaç saat içinde "yapıp geçmek" isteyen gezgine şunu anımsatırlar: Yüksek kültür yerleri, yüksek zamansallığın yerleridir de...

Dördüncü Bölüm

Zamanın Yeniden Ele Geçirilişi İçin

İnsan Türünün Tümü Karşısındaki Sorumlular

"Bizim doğrudan çıkarımızı aşan değerler vardır. Biz yalnızca kendi partimize, kendi seçmenlerimize, kendi baskı grubumuza ya da devletimize karşı sorumlu değiliz. Ama özet olarak bizden sonra gelecekler için de, insan türünün bütününe karşı sorumluyuz.

[...] Hepimiz biliyoruz ki gezegenin kaynakları sınırlıdır ve sürekli ekonomik büyüme düşüncesi, er geç kuvvetlice bu sınırlara çarpacaktır. Yoksul halkların baş döndürücü hızla artışı ile daha zenginlerin nüfus daralması arasında yavaş yavaş kazılan uçurumu ve doğayı, havayı ve suları hangi noktaya kadar bozmakta olduğumuzu biliyoruz.

[...] Kendine özgü davranışıyla [Avrupa], üzerinde yaşamak zorunda olduğumuz gezegeni iyi tutmanın ve bizim yerimizi alacak kuşaklara da uygun gelecek yöntemi düşünmenin olanaklı olduğunu gösterebilir.

[...] Ona bir başka elverişli zaman da sunuluyor: Bu, öteki kültürlerin ya da uygarlık kürelerinin kökleriyle ortak öğeleri araştırmak için kendisinin en iyi tinsel geleneklerini ve bu geleneklerin köklerini anımsamaktır. Bundan sonraki görev, aynı gezegen üzerindeki herkesin yan yana yaşayabilmesini ve bu toprak üzerindeki ortak varlıklarını tehlikeye atan tehditlerin karşısına birlikte çıkmalarını sağlayacak ortak tinsel ve aktöresel asgariyi ötekilerle birlikte kurmaktır."

Vaclev Havel*

---

* Mayıs 1996'da Aix-la-Chapelle'deki söylev; Libération, 5 Haziran 1996.

10
Çizgisel Gelişmeden Açık Oluşa

"Biz kimiz? Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz?" diye yazmıştır Gauguin, en etkili tablolarından birinin köşesine. Bu varoluşçu sorular eğer felsefi bir düşünce için bir klasik deneme ise, bizim toplum bunalımımızdan, bizim ayak direyen beklentilerimizden yeni bir kuvvet çıkartabilir.

Yeni yoksulluğun, çevre bunalımının, hortlayan yabanıl milliyetçi bağnazlıkların, Güney'in eski "Yeni Devletlerinin" sarstığı bir dünyada, kendimizi, kendiliğinden gelişmenin erdemlerine her zamankinden daha az bırakabiliriz. 18. yüzyıl Aydınlanmacılarının yüceltttiği, 19. yüzyılda Auguste Comte

ve onun pozitivist okulunun kuramsallaştırdığı toplumların evriminin bu son ilkesi, görkeminden çok şey yitirmiş bulunuyor.

Eğer bu katı biçimde mekanist ve tarihin, kaçınılmaz olarak daha iyi bir geleceğe doğru gittiğine inatla bağlı çizgisel görüş, bizim zaman kültürümüzü derinden etkilememiş ve arkasında ağır sıkıntılar bırakmamış olsaydı, onun üzerinde bu denli zaman yitirilmeyecekti.

Bu çizgisel ve önceden belirlenmiş iyimserliğe bir örnek, deneme-vasiyetinde[1] insanlığın, zihinsel gelişmeye ve özgün ahlaka varmak için geçtiği ve geçeceği on aşamayı sayan Condorcet'dir. Bir başka örnek de Marquie'nin (Condorcet'nin) siyasal karşıtı, ama aynı kesintisiz felsefesinden beslenmiş olan Robespierre'dir: "Bu büyük devrimi insan aklının gelişmesi hazırladı" diye açıklar yandaşlarına, "ve onun akışını ivmelendirme görevi size emanet edilmiştir."[2]

Kendiliğinden gelişme inancı, 20. yüzyılda Birinci Dünya Savaşı'nda hayatını kaybeden milyonlarca insandan başlayarak Orta Afrika'daki, Kafkasya'daki ve Yugoslavya'daki kitle katliamlarına dek süren felaketlere çok fazla direnememiştir. "Uygarlık" ve Aydınlanma adamakıllı geri çekilmiştir. Şimdi bile kuşkuculukları ölçüsünde basite indirgeyici de olan postmodern bazı söylevler uyarınca kitlesel biçimde karanlıkların kucağına atılmaktan kendilerini koruyamıyorlar. Aydınlanmacılar, o çağda, gerçek bir kurtuluşçu ilerlemenin ve bilimsel cahillikle dinsel bağnazlık üzerindeki zaferin simgeleridirler.

Ama sona ermiş povitivizm üzerine olan derin düşünce, bizi geçmiş, şimdiki zaman, gelecek ve benzeri birçok konu üzerine tartışmalardan geri çeviremez.

Aydınlanmacılar ve onların kendiliğinden gelişmeye olan

---

1. Condorcet'nin *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain* [*İnsan Zihninin Gelişmelerinin Bir Tarihsel Tablo Taslağı*] 1794'te kaleme aldığı ve o sırada Montagnard erkince tutuklanma tehdidi altında bulunduğu biliniyor.
2. Reinhart Koselleck sözünü etti, *La futur passée* [Geçmiş *Gelecek*], Paris, 1990, s.22.

sınırsız güvenleri, belki de insan oluşu üzerine olan eski dinbilimsel görüşe göre yalnızca bir yarı-kurtuluş idi. Kendi açılarından, ancak başka bir referans dizgesini, geleceği à priori olan güvenli bir topluma böylece önerilmiş yarı-dinsel kendiliğindenliği tanımlıyorlar. Fransız Devrimi, "Akıl Tanrıçasını" büyük abartıyla yüceltmiştir. Auguste Comte, pozitivizmi yeni bir "insanlık dini" olarak görecektir. İnsanların, her zaman belirsiz, her zaman tartışma konusu olan bir sorumluluk duygusu içinde davranmaları konusu, pozitivistleri olduğu gibi Aydınlanmacılara da yabancıdır. Her ne kadar kendi kendisine açıklamasa da laikliği isteyen bu düşünce, Aziz Augustinus'un görüşlerinde ortaya çıkıp durmuyor mu? Aristoteles'ten esinlenen bu görüşler uyarınca zamanın akışı, bir devingen anlar zincirine indirgenebilecekti. Bu inanışa göre eğer tanrısal istenç gelişmeye izin vermişse, bundan böyle bu kaçıcı şimdiler dizisini uyumlu kılmayı sürdürecek ve bu yolla zaman akışının bağdaşıklığını sağlayacak da odur (bu istençtir). Böylece, pozitivist zamansallık ve gelişme ideolojisi bizi, aslında şimdiki zaman olan anı, tanıtlanmış bir yol boyunca giden geçmişle zafer gösterileri yapan aklın kerte kerte ele geçirdiği bir gelecek arasında mengeneye sıkıştırarak tümüyle kurban etmeye götürür. Zamanın bu biçimde algılanışı, içinde –yanlış yöne gidiş de sayılmak üzere– her nenin değerlendirildiği etkin öncelliğin yatağı olarak şimdiki zamana hiçbir yer vermez.

Tarihi, gelişmenin yüksek ilkesince yönetilen çizgisel bir devinim olarak alan pozitivist düşünce –Péguy ve Benjamin'i çileden çıkaran düşünce– yalnızca geçmişle ilgili değildir. Belli bir "Fransa Tarihi", daha doğrusu, yüzyıllar içinde Fransa Devleti'nin ülke olarak yapılanmasına bugünden geçmişe doğru belli bir bakış, bu süregen katı görüşlere iyi bir örnektir. Resmi söyleme göre Languedoc ve Bretonya'nın, Alsas ve Korsika'nın, –kendi iyilikleri için– daha sonra katılacakları üç renkli bayrağın ve altıgenin çağrısını uslu uslu beklediklerini sanılmıştır. Doğrusu, Lavisseler, Seignoboslar ve onların mirasçıları bu toprakları, bir tür retrospektif rasyonalizm ve

meşrulaştırıcılıkla kuşatmışlardır. Bu, mutlak ve tarih aşan bir Fransa ideolojisinin süreklilik görüşü cepheden Oksitanların (Languedoc halkı), Bretonyalıların, Alsaslıların ve Korsikalıların duyarlılıklarına çarpmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi onlar, uzun yıllar boyunca gizlenmiş "Fransa-öncesi" geçmişlerini yeniden sahiplenmek konusunda çok isteklidirler.

Benjamin'in kavramlarıyla bağdaşık ve baş pozitivist zaman, özellikle, özünde çok ideolojik olan "büyüme" ve "gelişme" gibi kavramları esindirmeyi sürdürür. Erich Fromm, bu, "insanın yaşamı ve gelişimi üzerindeki olası sonuçları konusunda fazla kafa yormadan üretim, tüketim, verim, kazanç, kârlılık, yani hepsi de ekonomik etkinliklere ilişkin öğelerin artışı anlamında tasarlanmış"[3] bir zamandır, demiştir. Saf mekanist pozitivizm geleneği içinde gelişim ve büyüme, PIB (Kendinden Biyojenetik İlerleme), uluslararası alışveriş hacmi, üretkenlik oranı gibi nicel parametrelerle tanımlanabilecek ve onların sürekli ilerlemesi, oluş bunalımının içindeki toplumlarımıza hep daha iyi bir geleceği sağlamaya yetecekti. MIT, FMI (IFM), MITI* gibi yeni dünyanın efendileri, –Aydınlanmacıların cömert idealizminden çok uzak oldukları açık– bu ilkel mekanist görüşlerle temellenir... Pozitivistlerin son kalesi de başarılı bir şekilde dayanmaktadır.

Pozitivist zamansallık, şimdiki zamanı arka plana atarak, insan geleceğini katı bir çizgisellik içine kapatarak, bağdaşık ve boş bir zamanla doyuma ulaşarak, hem geçmişi, hem de geleceği kilit altına alır. Geçmiş açısından, onun "tasarı" olarak bıraktıkları, "gerçekleşmemiş umutları" üzerine hiçbir şey bilmek istemez, demiştir[4] Ricœur. Gelecek açısından ise onun için temel olanı hazırlama yönünde de pek çaba harcamaz: Yani, kendindenlik nedeniyle programlanmamış bir geleceğin,

3. Erich Fromm, Ivan Illich'e önsöz, *Liberer l'avenir* [Geleceği Kurtarmak], Paris, 1971.

* MIT: Massachusetts Teknoloji Enstitüsü
FMI (IMF): Uluslararası Para Fonu
MITI: Japon Endüstri ve Dış Ticaret Bakanlığı

4. Karşılaştırma için: Bölüm 8, not 21.

kendinden gelişme düşüncesine uymayışı. Nitel bakımdan farklıdır, yeni bir nitelikteki gelecek, daha iyidir, ancak bu başlık altında konursa öyledir. "Hiçbir şey daha önce yazılmadı" der Alain.

Özellikle şimdiki zaman açısından pozitivist davranış, çok zavallı, çok indirgeyici bir nitelikte kendini gösterir. Yalnızca yeniyi, tekili seçme yetisini, kısaca, yaratıcı yurttaş önceciliğinin uğraştığı ne varsa onları boğmaya gücü yeter. Kısır yeterliliği ve devinimsiz edilgenliği döller. Pozitivizm, düzeltme zamanını vuran kusursuz bir düşünce dizgesidir; bizim, böylece "kurallar içine yerleştirilmiş" toplumlarımızda bu kertede etkili olmasının nedeni de budur. Bununla birlikte, Maurice Merlau-Ponty şöyle belirtir: "Eğer tarihin kaçınılmaz olarak nereye gittiği bilinse, olayların birer birer ne önemleri ne de anlamları kalır, varan ne olursa olsun, gelecek onu olgunlaştırır; *hiçbir şey aslında şimdiki zaman içinde tartışılmaz*, çünkü kendinde ne olursa olsun aynı geleceğe doğru gider."[5]

Pozitivist geleneğe göre gelişme, siyasal tasarı olarak demokratik gelişmenin kendisidir. Bununla birlikte, bir yanda indirgeyici ve çizgisel tarih görüşüyle pozitivizm, öteki yanda buyurgan siyasal tasarısıyla demokrasinin de karşısında yer alan Stalinci zamansallık arasında zihinsel bir soy zincirini öneren çelişki yalnızca görünüştedir. Marx, her şey bir yana, Aydınlanma Çağı'nın ve onların kendiliğinden gelişme inancının çocuğudur. Ve marksizmin, "reel sosyalizmin" ülkeleri denen Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da ve başka yerlerdeki zaman, pozitivist-kesintisiz zamanın "en yüksek aşamasıdır."* Bu toplumlar, tarihsel yasallıklarının aynı insan oluşunun katı görüşü üzerine oturtulduğunu ve bu oluş süresi boyunca tarihin akışının da kaçınılmaz bir gelişme çizgisini izlediğinin varsayıldığını açıkça anladılar. Zaman üzerindeki Orwelci egemenlik, ancak toplumun, kendileri de iktidar katındaki seçkin

5. Maurice Merleau - Ponty, *Éloge de la philosophie* [Felsefeye Övgü], 1989, s.71. (Nicolas Tenzer sözünü etti, *La société dépolitisée* [Siyasetsizle*ştirilmiş Toplum*], Paris, 1990, s.190).
* Lenin'in denemesi, Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması, 1916.

kümenin üyeleri olan "rasyonalizm teknisyenlerine"[6] ısmarlanmış bir merkezcil denetimiyle başarılmıştır.

Bu katı gelecek iradeciliği, Manici görüşe uygun olarak sosyalist geleceğin kara karşı ağırlığı diye tanımlanan geçmişe anlamını vermek zorunda kalmıştır. Toplumsal ya da zihinsel köktenciliğin geçici itkilerinden ayrı yere konmuş, yeni zamanların habercisi olarak tanımlanan bu gelecek, hem feodal, hem de burjuva ölçeklerde cin-şeytan kavramlarıyla açıklanmıştır. Ancak, yetkin pozitivist gelenekte sosyalizmin bu günü, "alçak profil" verecek biçimde ele alınmıştır; onun yerel bahtsızlıkları, ancak rejimin geleceği adına kabul edilmiştir. Bu, Stalinci düşünce dizgesinde siyasal alanın, yalnızca önceciliğin sıradan bir özerk alanı olarak var olmadığını söylemek demektir. Aynı yasaklar yurttaş pratiğini ve zamanın kendisini de vurmuştur.

Bu ülkelerde zaman ve tarih böyle düşünülmüştür; ancak, daha önce belirtildiği gibi, zaman görüşünün çok daha karmaşık olduğu Mao Çini'ni bundan ayırmak gerekir; bu ülkeler, kendi öz tarihlerini de böyle yazmıştır. Sosyalizmin 1917'de iktidar katına yükselmesinden bu yana Sovyetler Birliği'nde ve İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinden bu yana halk demokrasilerinde, dokusu ve dinamiği yeni olan bir tarihsel dönemin açıldığı öne sürülmüştür. Bundan böyle sosyalizmin "kuruluşu", katıksız bürokratik, istatistiksel ve teknik kavramlarla düzenlenmiştir: Merkezcil ekonomik planlamalar, üretimin, sağlığın, eğitimin gelişimini, büyük bayındırlık işlerini ve öteki "ağır" teknik öncecilikleri gösteren sayı dizileri.

1956'da, Stalincilikten kopmanın –elbette oldukça belirsizlik içindeki– ilk taslağı olan "Kroutchev Raporu", Sovyet besi hayvanı varlığının Çarlık dönemindekinin altına düştüğünü göstermiş ve bu heyecan yaratmıştır. Zamanın çizgisel ekseni boyunca kurala ve sayıya bağlanmış bir ekonominin miti ve onunla birlikte sosyalizmin yanılmazlığı dogması düşüyordur.

Sosyalist Blok ülkelerinin resmi tarihi, araştırma enstitülerinin olduğu kadar okul kitaplarınınkiler de toplumsal çatış-

6. Cornélius Castoriadis, *Toplumsal İmgelem ve Kurum,* Paris, 1983.

maları, düşün tartışmalarını, siyasal çelişkileri, kısaca, bu rejimleri "Berlin duvarının yıkılışına" götüren bütün kuvvetleri görmezden gelmek istemiştir.

1946'da Merleau-Ponty'nin, "artık şimdiki zamanda sorun olacak hiçbir şey yoktur" diye açıklanan durumlardan kaygılanarak açıkça işaret ettiği, bu sosyalist denen ülkeler ile onların önlenemez katılıktaki zamansallıklarıdır. Onun korumak istediği daha genel bir değer değil miydi? Bu, artık bir tür oluşu, çok değişik bir tarihsel düşünce kipini, kısaca makineleştirilmiş ve nicelleştirilmiş zamansallığıyla teknobilimi ilgilendirebilen bir değer değil miydi? Aslında her şey, Merleau-Ponty zamanında henüz pek incelenebilir durumda olmayan "fütüroloji", zamansallığı Stalincilikten ayırır. İnsan oluşunu Stalinci bir çerçevede ele alan, olabildiğince teknikçi ve siyaset-dışı kılınmış bu kuramlar içinde şimdiki zamanın yaratıcı yetkilerinden yoksun, geleceğin ise tıkanmış, kendi üstüne kapanmış olduğu gerçeğinden başka her şey. Stalincilik ve teknikçilik, pozitivizmin çizgisel ve kurutulmuş zamanını, Aydınlanmacıların cömert ama basit idealini, her biri kendi usulünden hareketle yolundan çıkardılar.

Tekniğin saltık-güç durumuna gelmiş "olağanüstü ilerlemelerini" ve "inanılmaz yetilerini" göklere çıkaran teknobilimin tarih felsefesinde, tarihin kendisi bile yapay bir dinamizm sayesinde üstünlük hakkı kazanmış olan bir yönergeye göre yazılacaktı. Teknokozmosun dizgeci zamanı, bundan böyle, insan türünün geleceğiyle düzenlilik sağlayacaktı. Jean-François Lyotard'ın sözcükleriyle, teknik-bilimsel dizgenin gelişmesi, bundan böyle, bu dizgeye egemen olmak için en küçük bir yetkinliği olmayan insan türünü "öne çekecekti."[7]

Teknobilimin görüşlerine göre insan oluşu, hiç olmazsa zamanın kendisi, bir "mutlak geleceğe" doğru gidiyor, diye açıklamıştır Gilbert Hottois; onlar "tekno-bilimsel manipülasyon alanına girdiler."[8] "Olabilecek her şey olmalıdır" postülasıyla

7. Jean - François Lyotard, "Le temps, aujourd'hui", Paris, 1988, s.75.
8.Gilbert Hottois, "Qu'en sera-t-il de l'homme dans un million d'annés? Futur et

yola çıkan toplumlar, kendilerini, teknokratik kurumun sürüklediği, ardı arkası kesilmeyen bir yarışın içinde bulurlar. Bu, onların teknik donatımlarının çok çabuk yenilenmesine doğru giden bir yarıştır ve herkes için *daha iyi bir yaşam* olması gereken gerçek insan önceciliğinin zararına gerçekleşir.

Öyleyse, der Hottois, bütün teknobilim topluluğu, "gelecek çevresinde, olağanüstü bir şekilde işi başından aşkın" görünümündedir; ama onu, bir bilişim gereci olarak "yakalanmış" ve "işlenmiş", ölçüye gelir ve programlanabilir bir geleceğe indirgeyerek. Böylece gelecek, filozof Gaston Berger'nin* altmışlı yıllarda, "beklenen [prospective]" adıyla duyurduğu tutkulu bilimin numaralanmış serileriyle oynanan karmaşık bir oyunla özdeşleşmektedir. Bu görüşe göre geleceği, artık geçmişten geleceğe giden hem sıçramalı hem de sürekli bir uzgörü içinde değil, ama yalnızca şimdiki zamandan çıkartılan verilerden yola çıkarak tasarlamak yeterli olacaktır. Demek ki geleceğin durumlarını, senaryolarını, uzantılarını, modellemesini ve diğer üretim tekniklerini kurgulamak için şimdiki zamanın parametreleriyle ve değişkenleriyle yetinilebilecektir. Bu gelecek artık yalnızca şimdiki zamanın belirsiz bir izdüşümü olacaktır. Artık yalnızca "gelecekte olabilir"lerin gerçekten koparılmış zamansallığından bir şeyler çıkarabilecektir. Gerçek şu ki geleceğin makineleşmiş programlaması, bugünün sapladığı verilerle yetinir; nitel bakımdan başka, öngörülmeyen durumları göz önüne alamaz.

Geçmişe gelince, o, ondan yalnızca "grafiklerini" ve sayısal dizilerini beslemeye yarayan noktasal ve dağınık verileri beklediği teknobilimle pek ilgilenmeyecektir. Şimdiki zaman ise artık yalnızca "üzerinde geçmişi olmayan bir gelecekle, geleceği olmayan bir geçmişin yeniden eklemlenmek için sığ bir kıyı aradıkları boş bir an" olacaktır.[9]

---

techoscience" [Bir milyon yıl içinde insandan ne doğacak? - Gelecek ve teknobilim] (*Revue de l'université de Bruxlles* [Brüksel Üniversitesi Dergisi], 1988, 1-2, "Redécouvrir le temps" [Zamanı yeniden bulgulamak])

* Gaston Berger: Fransız filozof (1896-1960). Dayandığı temel düşünce geleceğin irdelenmesidir. (ç.n.)

9. a.g.e.

Daha önce de burada belirtildiği üzere teknobilim, geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği birbirine bağlayan, üzerinde bizim insanlık durumumuzun bilincinin de konuşlanmış bulunduğu ekseni yerinden oynatmaya çalışmaktadır. Bize, yalnızca genelleştirilmiş bir ara yüzeyler ve dizgeci bir eylemsizlik dünyası önermektedir. Öyle bir dünya ki orada toplumun dengesi diye tanımlanacak çeşitli değişkenleri ustalıkla "yönetmek" yeterli olacaktır. Öyle bir dünya ki orada "tarihin sonu"* tüketilecektir. Öyle bir dünya ki en sonunda Kont Aziz-Simon'un tutkulu peygamberliğini gerçekleştirecektir: "İnsanların hükümetinden nesnelerin yönetimine geçiş"; çoğu kez unutuluyor, Stalin, onu sovyetçi felsefenin resmi el kitaplarıyla bütünleştirmek açısından bu peygambervari kavramı sevmiştir.

Uzun zaman boyunca birbirinden kopuk ve birbirine düşman olarak yaşayan Aziz-Simon mirası olan bu iki akımdan *birisi* Staline göre, Marx ve onun "üretici güçlerin önlenemez gelişimleri" eliyle bizi tarihin sonuna götürür. Öteki ise, Fukuyama'ya göre, insansızlaştırılmış teknikçilik eliyle yine tarihin sonuna götürür. İki akım arasındaki bu yeniden buluşlar rastlantısal şeyler değildir. İki durumda da önceden görülemeyen, beklenmediğin ortaya çıkışı reddedilir. Her iki durumda da siyasal alan, özerk an olarak yadsınır: Her şey, Moskova Nehri'nin kıyısındaki rasyonalizm teknisyenleri kadar Hudson Nehri kıyısındakilerin de güvence verdikleri ve vermeyi sürdürdükleri gibi, onların pilotluğuna indirgenecektir. Ama Berlin duvarı "tarihsel" yıkılışıyla –belki de beklenmeyenin ansızın ortaya çıkışı– hem Stalinci tarihsel tasarının, hem de Fukuyama biçemi karşı-tasarımın yenilgisini tüketmiştir.

Ne "bin yıl yaşayacak" 3. Reich'ı kurduğunu ileri süren Hitler'in savları, ne de marksizm-leninizmin "şaşmaz pusulasının", tam –güçlü bir *nomenklatura* eliyle kendinden– sonsuz bir toplumsal düzeni kurmak için yeterli olduğuna inanan

* Francis Fukuyama'nın aynı adla yayımlanan (Fransızca çevirisi, Paris, 1992), Japon-Amerikan ideolojisinin Pazar ve Teknik konusundaki bu kusursuz denemesi, Berlin duvarının düşmesinin hemen şafağında, yani tarihin bir sıçrama noktasında yayımlanmak bahtsızlığına uğradı.

Stalin'in tutkuları, onlara geleceğin efendiliğini sağlayabilmiştir. Onların başarısızlığından biz, mesihçiliğe ve "geleceğin site-devletlerine" inanmamayı öğrendik. Teknobilimin mutlak geleceğinin önerdiği görünümlere de; geleceğin kapısını kapatma yolunda doğrudan bir baskıya başvurmasa bile.

Ancak, insan oluşunun tüm bu katı ve ayrıcalık tanıyan görünümlerine karşı tepki olarak şu ya da bu biçimdeki bir "zamanı olumsuzlama"ya sığınmayı düşünmek artık söz konusu değildir. Bunlardan birisi, örneğin, yapısalcıların soğuk zamansallıkları, hemen hemen devinimsiz zamanlardır. Ya da post-modernlerinki ve onların, ilke olarak saydamsız ve yaklaşılmaz diye tanımladıkları reddedilmiş bir gelecek üzerine sorgulamaya ve geçmişin deneyimine kapalı yıkıcılıkları. Her ikisi de bizi, şimdiki zamanın karşısında, onu da belirsiz ve devingen olduğu için istenmeyen durumuna sokan, kabul edilemez bir saptamaya zorlamaktadır. Bize, zaman içine kaydedilmiş sorumluluklar alanı olarak, *anlam* üzerinde derin düşünmeyi yasaklamakta; yurttaşlığın da temeli olan zamanı, kendi süresi içinde ve hem kaynak, hem de akıntı yönünde düşünme yetkinliğini bilmeyi reddetmektedir.

İnsanoğlu, kendisini oradan oraya savuran darbelerin, belirsizliklerin ve yorgunlukların keyfine bırakmak yerine daha yüksekleri hedef almalıdır ve buna gücü yeter. *Zeitlichkeit* yetimizi nasıl yönlendirmeliyiz, nasıl *doğrulamalıyız?*

İnsan oluşunun anlaşılabilirliğine ve anlamına ilişkin ve zamanla da bağdaşık olan bu sorgulama çok eskidir, meşru ve sağlam temeli vardır. Ama çoğu kez katı, en azından tek yapılı ve tekelci düşünce dizgelerinin içine kapatılmıştır; bunlardan bazıları etkinliklerini sürdürmektedir. Çok değişik yapıdaki bu dizgeler, geçmişte olduğu gibi zamanımızda da genel ve tek bir ilkeye başvurmakta ortak davranırlar. Bu ilkenin ikili bir yapısı vardır: Bir yanda, her toplumun özel durumunu dikkate alan, onun anlamını ve oluşunu birlikte tanımlayan merkezcil bir işaret noktasını önermek; diğer yanda, bu değişik toplumları, insanlığın tümünde ortak olan ve orada insanlığın tüm boyutlarıyla gerçekleşeceği bir çevrene doğru çekmek. Teilhard de

Chardin'in Omega noktası diye adlandırdığı (insan oluşunun yönlendiği yaklaşım noktası) bu nokta –elbette çok değişik biçimlerdedir– evrensel boyuttaki düşünce dizgelerinin her birinde vardır. Onlardan her biri, ne denli değişik olursa olsun, ütopik marksist Ernst Bloch'un *Heimat* adını verdiği seçkin bir "yurdu" önerir. Orada, ideal ve yitik düzenin nostaljileri, yeniden ele geçirilmiş zamanın birliği içinde mutlaka umutları birleştirecektir.

Bu genel tarih ilkesi, bu tek işaret noktası, her üç tek tanrılı dinde de eşit olarak vardır. Aziz Augustinus ile onun *Tanrı'nın Kenti*'nin esindirdiği ve Bossuet'nin *Evrensel Tarih Üstüne Söylev*'inde kuramlaştırdığı Hıristiyan düşünçesi, zaman boyunca insanlığın devinimi ile ve tanrısal kurtuluş planına göre gelişecektir. İslam ise, kendi payına, tüm insanlık tarihini, inananların inanmayanlar üstündeki egemenliğine götürür. Bunu, bu yakınlarda entegristlerin* iddia ettikleri gibi, şeriatın, yani, İslam yasasının geri getirilişine kadar ilerletebilir. Her ne kadar seçilmiş bir halka gösterilen ve Yahudi geleneğinde tüm insanlık tarihini yönlendirecek olan özel bir dikkati simgelese de bu, İsrail tanrısının da istencidir.

Şunu anımsatalım ki, 18. yüzyıl filozofları ve Aydınlanmacılar, bu anlaşılabilirlik beklentisine zıt bir yanıt, yani zamansal, rasyonel, çoğul bir yanıt getirdiler. Bu, insan zihninin belirsiz gelişmesidir ki toplumların tümünü uygarlığa doğru götürür ve götürecektir, diye açıklar Condorcet.

Marx'ın kafasında ve klasik marksçı kuramda sınıflar savaşımı da bütün toplumların geçmişini, şimdiki zamanını ve geleceğini hem tanımlar, hem de açıklar. En güçlü, en işlevsel belirtisi kapitalist bujuvaziye karşı işçi sınıfının savaşımıdır. Tarihsel bakımdan yönetici olan sınıf katına vardığında, proletarya, seçkin bir vekillik yüklenecektir: Sonunda kendi "tarih öncesi" çağından çekip çıkarılmış bir insanlığın ortak geleceği olan sınıfsız toplumu kurmak, diye belirtmiştir Marx.

* Intégriste: İspanya'da, halkın kiliseye ve devlete boyun eğmesini öğütleyen partinin üyesi. (ç.n.)

Son zamanlarda, evrensel tutkulu başka iki işaret noktası da, her toplumun hem iç dinamiğinin anahtarı, hem de onların ortak geleceğinin mimarı olan "yön vericiler" olarak öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi, insanlık tarihini, artık ezilen kadınların tarihi olarak tanımlayan köktenci feminizmdir. Tüm geleceğe egemen olacak son ilke katına onların kurtuluşunu koymuş; tüm geçmişi anlaşılır kılabilecek şeyin "eşeyler (cinsler) savaşımı" olduğunu savunmuştur. İkinci işaret noktasını oluşturan "köktenci" çevreciler ise, doğa ile toplum arasındaki ilişkiyi, aynı merkezcilikle donatmakta duraksamıyorlar. *Derin ekoloji*'ye göre insanlık, kozmosla, giderek ilerleyen bir kaynaşmaya çağrılır; ama değişik toplumların, tarihselleşmiş deneyimleriyle olan bağlarının kabaca koparılması pahasına. Gelecek, insanlığın tümünü kucaklayan ve onu doğanın dünyasıyla barıştıran bir ortak yönelim olarak bu *Yeni Çağ* çevresinde düğümlenecektir.

Bir bölümü milyonlarca insanın umudu olmuş ve bugün de olmayı sürdüren, bir bölümü ise kendisini uç, en azından ayrık noktaya kapatmış olan bu atılımları, ne denli değişik olursa olsun, öyle elimizin tersiyle bir yana itemeyiz. Onlardan her biri, insanların karışıklığını görünür işlerinden bir iletken tel, bir kurucu ilke çıkarmak için çabalar. Bazıları, varlık nedenlerini ancak onda bulduklarına inanarak dinsel mutlağa başvururlar; ötekiler, nesnel toplumsal gerçeklere: İnsan aklının yetilerine, toplumsal-ekonomik çelişkilere, kadınların yazgısına, doğa-toplum ilişkisine. Öyle gerçekler ki her biri kendi öz küresinde, insanın evrimi üzerinde ağırlığını kuvvetle duyurmuştur ve duyurmayı sürdürmektedir.

Bununla birlikte, bu değişik öncelikler ne denli gerçek olurlarsa olsunlar, hiçbiri bağdaşık ve indirgeyici bir görüşü kurduğunu ileri süremez. Ne insanlık tarihi, ne de insanlığın geleceği, *Şeriatın* emirlerine, *Yeni Çağın* düşlerine ya da IMF'nin senaryolarına uygun olarak, kuramsal tek bir ilkeye bağlanabilir. İnsanın oluşumu, bu biçimde dümdüz bir ark içine alınamayacak, tek bir "evrim çizgisine" indirgenemeye-

cek ölçüde karmaşık, beklenmeyen sıçramalara ve çeşitliliğe açıktır.*

Erdemlerini bulguladığımız "bio-çeşitlilik", yükseklik florasına, göçmen kuşlara, hayvan yetiştirici ırklara ya da besleyici bitkisel köklere ayrılmamıştır; bu çeşitlilik toplumlar için de değerlidir, bir kültürel zenginlik, "modernliğin büyük parçalayıcısı"nın[10] yabanıl baskıları karşısında korunması gerekli bir tarihsel kazanımdır. Geçmişin bu çok yüzlü kazanımları gelecek için işaret kazıklarıdır ve özellikle Güney ülkelerinde, onları kuzey modeli üzerinden bir kalkınmaya –gerçekte yanlış kalkınmaya– yönlendirmek için teknik ve finansal kurala normalizatörler ile dikilmişlerdir.[11] Çin'in kendine özgü oluşumu, ne Meksika'nınkiyle, ne Melanezya Takımadaları'nınkiyle ne de Kara Afrika ülkelerininkiyle karıştırılabilir.

Ancak, tek bir evrim ilkesini ve tek bir gelişme modelini geri çevirmek, rastlantısal bir yapıbozumün sisli belirsizliğine sığınma yetkisini vermez. İnsanlık, tarihinde ilk kez, önceden hiç görmediği bir genişlikteki, tümüyle toplumsal, ahlaki, çevresel ve siyasal bir kumar oyunuyla karşı karşıya bulunuyor. Bunlar, daha önce de söylediğimiz gibi, saatli bombalardır. Ama o, aynı biçimde önceden görülmemiş, özellikle teknik ve iletişimsel araçlarla karşılaşmaktadır. Ortak değerlere, değişik tikel kültürleri aşan "yeni evrensellere" başvurmakla işe başlar: İnsan yaşamına saygı, kadınlarla erkekler arasında tam eşitlik, temel siyasal özgürlükler, doğal çevreye saygı, gelecek kuşakların hakları… Yani, böylece ortak bir bilinci düzenlemekle işe başlar.

---

* "beş aşama" diye adlandırılan Stalinci kuram, bu çizgisel indirgeyiciliğin belki de en kusursuz biçimini betimlemektedir. Bu kurama göre bütün insan toplumları sırasıyla beş aşamadan geçtiler ya da geçmeye çağrılmışlardır: İlkel komün, kölelik, feodal düzen, kapitalizm ve sosyalizm. Altmışlı yıllarda, yarı-başkaldırıcı marksistlerin gündeme getirdikleri "Asya üretim tarzı" üzerindeki tartışmalar, bu dizgedeki ilk gediği açmıştır. (J. Chesneaux, Asya Üretim Tarzı Üzerine, ortak yapıt, Paris, 1966)

10. J.C. Guillebaud'nun önerdiği formül, *Voyage en Océanie* [Okyanusya'ya Gezi], Paris, 1980.

11. Ignacy Sachs'ın her yapıtı, başta Güney ülkeleri olmak üzere, "ekogelişme" yollarının zorunlu çeşitliliği üzerine uzun bir derin düşüncedir.

Toplumların çeşitliliğiyle bu ortak yazgının algılanması arasında, her tekil dogma ya da önceden belirlenmiş modelle anlamın ortak araştırması arasında çok yaşamsal, ancak her zaman tartışma konusu olan dar bir yol vardır. *Ad augusta Per angusta...**

Kendi üstüne kapanmış Stalinci zamansallık gibi, kendikendisini ilerleten bir gelişmeye olan pozitivist inancın ve yine fütürolojinin sayılara dökülmüş uzgörülerinin kısırlığını ve darlığını belirten, onların, süreksizlik gerçeklerini ve toplumların yazgılarının düğümlenip çözüldüğü tekil anları hesaba katmadaki yetersizlikleridir. Aynı uyanıklık, biraz önce anımsatılan ve her şeyi, bu tekil anlarda pek o kadar durmadan tek bir evrim ilkesine götüren bağdaşık dizgelere karşı da gösterilmelidir.

Bununla birlikte, boşluklara, bunalımlara, kopmalara, başarısızlık eğilimlerine, gerileme olgularına, yoldan sapmalara karşı gerekli tüm özeni göstermekten nasıl kaçınabiliriz? Çünkü bunlar da değişik, hiç değilse bibirine zıt gizli güçlerin karşılaştığı savaş alanlarında, kendilerini yenen normlar ölçüsünde anlam zenginidirler. Bu süreksizlik olguları, insanın evriminin cıvıl cıvıl, ele avuca sığmaz tözünü oluştururlar; insan zamanının *esneksizliği*nin altını çizerler. Daha önce de burada anımsatıldı: Napolyon döneminin kahve eğitmenlerinin kuraldışılığı, Amerika yerlilerinin eski kültürlerinin tükenişi gibi kopmalar, Avustralya yerlisinin zamansallığının yeraltında ilerlemesi, evrimin çizgisel olmayan çeşitliliğine bir yığın örnekten ancak birkaçıdır.

Bu, mil yataklarıyla eksenlenmiş, bunalımlarla uyumlu, açık, kesikli ve çoğul zamansallık, ancak an içinde devşirilir. Bir *an*, hem tekil bir referans noktası, kronolojinin bir "kuvvetli zamanı", hem de deyimin fiziksel anlamında, devinim içinde bir dinamik bilinçdışı davranışlar bütünüdür. Latince *momentum* ve *movimentum* biçiminde yazılan kavramlar, eti-

* Hernani (Victor Hugo), 4. Perde: Augustus'a (Ogüst'e) yaraşır sonuçlara dar yollardan varılır. (ç.n.)

molojik açıdan eşildirler ve altı çizilmesi gereken nokta, bunların temel birliğidir. An (moment), ağır işleyen süreçlerin " hızlandırılmış" bir türüdür, kuvveti devinim içinde olgunlaşır ve ansızın serbest kalır. 1789 temmuzunda Fransa, eski rejimin bunalımı ya da batışıyla birlikte, böyle bir açılım ve özgürlük an-deviniminin apansız fışkırdığını görmüştür. Her şey, 1945'te, İkinci Dünya Savaşı'nın kanıtlarından ve acılarından kurtuluş anındakine eşit biçimde açık sanılmıştır. "Eksen (Mihver)" güçlerinin yenilgisi, nasıl Fransa için Vichy yönetiminden ve işbirlikçilikten kurtulma ise dünya için de yeni zamanların muştucusu gibi görünmüştür. 1968 mayısında –olaya katılmışsa tekil an– bilinç, bunlardan daha az keskin değildir ve kuşkusuz geçici bir zaman için, "her şey olası görünmüştür": Yerküre, Melbourne'dan Tokyo'ya, Pekin'den Frankfurt'a, Paris'den New York ve Hanoy'a kadar sarsılmıştır.

Tekil bir anı tüm doluluğu içinde yaşamak… Walter Benjamin'e göre bu, kairos'un gerekliliğidir ve eğer dibine kadar inilirse onun kopma kuvvetiyle özdeşleşmek, orada gerçekleşmek demektir. Olay için Martin Heidegger'in çözümleme önerisi de onun tekilliği üzerinde ayak diremiştir. O, Alman dilinin tikel kaynaklarından yararlanarak –ve bir tür "olay öykücülüğü karşıtı" tarihin aşırı retoriklerini önceden yanıtlayarak– olayın *(Ereignis)*, "kendisi" olmaya *(eigen)*, bozulmamışlığa[12] yaklaşımı sağladığını açıklar. Kendisi olma yaklaşımını bu biçimde gerçekleştirerek "kendisi olan" insanlar, olayın *(Ereignis)* içinde, deyimin güçlü anlamında anın özgün zamanı içinde, kendi paylarını, kendi öz yerlerini alabilirler.

Ancak, *kairos* anın anlam zenginliği, yalnızca zamanın süresini koparmasından değil, onun içine kazınmış olmasından da kaynaklanır. "Taşıyıcı" bir anla en yoğun biçimde özdeşleşenler, yine genellikle yarı-içsel bir coşkunun içinde soyutlanıp böylece sürenin, yani sorumluluğun tüm anlamını yitirme durumuna düşmemekte bazı güçlüklere uğrayanlardır!

12. M. Heidegger, *Zaman ve Varlık*, Paris, 1970.

1789 bunalımı, yenileştirici 1945 yatağı, 1968 "olayları" yalnızca apansız ve zengin potansiyelleriyle büyük anlar değillerdir. Onların koparma istençleri bile anlamını, süre işaret noktalarına göre buluyordur. Her üçü de zamanın ve toplumun uzun bir iç çalışmasının sonucudur: Monarşik Eski Rejim'in bunalımı; İkinci Dünya Savaşı'nın çalkantıları; tüketim toplumunun ve Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin başarısızlıkları ve açmazları ("métro-boulo-dodo") ve bunların Vietnam Savaşı ve yaygınlaşan öğrenci eylemleri patlamasının büyüttüğü dünya çapındaki yankıları... Bu üç an, aynı darbenin proje taşıyıcısı oldular; onlara, yarı-yaratıcı, yarı-düşsel, ama her zaman geleceğe dönük olan bir dinamik eklediler. 1789 yılı sürekli bir 19. yüzyıl Fransası'nı kurmuştur; 1945 yılı Birleşmiş Milletler çevresinde yeni bir uluslararası düzen kurmak tutkusunda olmuştur; 1968 yetmişli yılların bunalımı geldiğinde, fay benzeri daha da genişleyen gedikler açmıştır. Süre, anın bu fışkırmalarının içinde yer alarak hem şimdiki zamanın çevresinde, hem de geçmişin atılımıyla geleceğin beklentisi içinde düğümlenir. Daha önce de burada anımsatıldığı gibi; eski stoacıların "tüm zamanların bir noktada kesişmesi" (*omnium temporum in inum collatio*), yani tüm zamanlar kümesinin ve evrimci süreçlerinin bir "zaman-an"a, onunla birlikte yaşadığımız bir *kuvvetli zaman*'a doğru birbirlerine yaklaştıkları görüşü gerçekleşiyor.

Anın kesikliliğiyle sürenin sürekliliği arasındaki gerilim kalıcı, ciddi ve verimlidir. Her birey, kendi kişisel yaşamında ve her toplum kendi oluşumunda ondan deneyimini kazanır. İnsanlık tarihi hem "kairolojik ", hem de kümülatiftir.

Ancak, an ile süre arasındaki etkileşim evrim açısından ne denli temel bir öğe olursa olsun, bu etkileşim, bir üstün ilkeyi, zamanın geri dönüşsüzlüğünü de göz önünde bulundurmak zorundadır. Demek ki her an, kendi apansız kuvveti, buyrultuları ve öncelikleri içinde yakalanmalı ve bir ikinci kez daha geriye gelmeyeceği varsayılmalıdır. Öyleyse, etkin olarak bitmiş bir dönemden, geçmiş zamanı yeniden bulma beklentisiyle

"bir anlatım biçimi çıkarmayı" ummak –geriden bakınca son derece olumsuz görünür– tümüyle boştur. Marx'ın, sık sık kullandığı "tarih, hiçbir zaman tepsiyi ikinci kez fırına sürmez" aksiyomu, yalnızca her siyasal anın tekilliğini doğrulamakla kalmaz, artık "geçmiş" olan bir ana geri dönmenin olanaksızlığını da belirtir.

Bundan ötürü, (satrançta) "açılış karesine" geri dönme umudunun nasıl tümüyle anlamdan yoksun olduğunu, Asya ve Afrika'nın ulusal kurtuluş savaşları sonucunda ortaya çıkan sömürgecilik-sonrası toplumlarının acı deneyimleri göstermiştir. Tıpkı Doğu Avrupa'da "reel sosyalizm"in çöküşü sonucunda ortaya çıkan komünizm-sonrası ülkelerininki gibi. Birileri ya da ötekileri, bir kez yerlerine kondular mı, artık eski zaman'a, yani beyazlardan önceki mitik altın çağa ya da Stalincilikten önceki yüceltilmiş duruma dönmek –çabucak dağılan– bir imgelem olmuştur. Bu ülkeler, yapacakları işin, yalnızca, gözlerinin önünde bulunmaması gereken bir parantezi kapatmak olduğuna ve kendilerinde bu yetkinliğin olduğuna inanmıştır; bu sömürgeciliğin parantezidir, "reel sosyalizmin" parantezidir. Onlar, bir tarih kıvrımının kapanmakta olduğunu ve onun güven sağlayıcı büklümleri içine çöreklenebileceklerini sanmışlardır. Doğu Avrupa da doksanlı yıllardan bu yana, yetmişli yıllardaki kara Afrika gibi, "zaman okunun" geri dönüşsüz ve keskin saldırısı karşısında oldukça hazırlıksızdır.

İnsanlık tarihinin, Shakespearevari bir geçici kesintiden, "bir aptalın anlattığı, hiçbir anlamı olmayan bir gürültü ve korku masalı"ndan başka bir şey olmadığı savına nasıl katlanılır?

Toplumların evrimine gelince, günümüzün kendini anlatabilme istemi, yaşadığımız dünya bunalımının genişliği oranında keskinleşir. Tarihin "Büyük Çarkı", kendiliğinden-ilerlemenin bağdaşık ve boş zamanı, teknobilimin kuralcı zorbalığında olduğu gibi, kendiliğinden büyüme ve kendiliğinden gelişme ideolojilerinde yaşamlarını sürdürmek isteyebilirler; ama bizim beklentilerimizi karşılamakta başarısızdırlar, söz hakkını yitirmişlerdir, yetkin değildirler.

Eğer "büyük öyküler" de yüksek kürsülerde –ister kilise, ister akademi kürsüleri olsun– hazırlanmış (*ex cathedra*) dogmacı yapılar ölçüsünde başarısızlığa uğramışlarsa bu başarısızlık bizi, sanıldığının aksine, tüm tutarlı oluşum görüşünün boş olduğu yargısına geri götürmez. Şu ya da bu tikel öyküde yaşamını sürdüren, geleceği başı dik karşılama özlemidir. Bu, *gelecekçilik istemidir.*

Geçmişin büyük kuvvet hatları üzerine bir derin düşünceyle beslenen gelecek konusundaki bu soru tümcesi, çağlar boyunca sayısız düşünüre ve sayısız düşünce dizgesine esin kaynağı olmuştur. İşte İbn-i Haldun, Vico ya da Volney. Özellikle, Hegel ve tüm Alman *Geschihte'si-Alman felsefesi.*

Saat, artık spekülatif değil, ama etkin olduğu için tümüyle değişik bir "tarih felsefesi"nden çıkagelmiyor mu? Öyle bir felsefe ki geleceği, katı bir biçimde önceden oluşturulmuş dizgelere bağlı olarak kurallaştırılmaktan yüz çevirir, artık saydamsız olduğu ileri sürülen bir gelecek önünde kendini gizlemez, ama onunla, açık, esnek, kesikli ve gerektiğinde çelişkili olarak karşılaşmaya yetkindir. Öyle bir felsefe ki, özellikle zamanın tüm iki yönlü (kaynak ve akıntı) süresi içinde açılabilir, bunu *kairos*-anın tekilliği içinde kapanarak yapar.

Onun görünümü, Benjamin gibi yurttaş-filozofların önerdiği işaret noktalarından ve onun, gerilemelerin sürekli tehdidi altında bilenmiş, olanaklar ve seçimler bakımından zengin zaman-yatağından yararlanarak şimdiden çizilmektedir. Jonas ve onun gelecekle yüz-yüze olan "sorumluluk" etiğinden; Jankélévitch ve onun "gözüpeklik zamansallığı"ndan[13] da yararlanarak.

Bir kez daha belirtelim, geleceğe açılmak –ama onu peşin düşüncelerin içine kapatmadan ve de yadsımadan–, onu insan kültürlerinin çoğulcu çift devinimi ve birçok ortak tehlikenin ve ortak beklentilerin karşısındaki dayanışma yaklaşımı içinde yakalamaktır.

13. V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie,* Paris, 1974, s.195.

Eğer insan, bir "siyasal hayvan", bir *zoon politikon* ise, demiştir Aristoteles, bu, öncelikle onun siyasal durumunu zamana, kendi oluşundan başka bir şey olmayan zamana kazıma yetisinden ileri gelir. Bu kazıma, bizim yurttaşlık ve demokratik birlikte-davranışımızı içine açtığımız tekil an olan çağımızın çözümlenmesinden geçer.

11
Çağımızın Tekilliğini Düşünmek

Şunu gördük ki şimdiki zamanı dolu dolu yaşamak, onu ne geçmişinden ne de geleceğinden soyutlamak anlamına gelir. Ama eğer şimdiki zaman, bütün anlamını zamanın süresi içinde kazanıyorsa bu, önceyle ve sonrayla olan ilişkisinin kendisini, yalnız kendisini tanımladığı bir özgün *an* olmasındandır. Öyleyse, bu şimdiki zamanı kendi tekilliği içinde yakalamak için yaşlanmış tarihsel öncülleriyle hesaplaşmak ve modası geçmiş referanslarını tanımamak gerekir. Bu tekil anlardan kalan anılar örneğin 1516'daki Aztek tutsakları, 1878'deki Bismarck ya da 1917'de Avrupalı sosyal-demokratlardır.

Bize, "Moctezuma sendromunu" –son Meksika hükümdarını– Ricardo Petrella[1] anımsatmıştır. Meksikalılar, beyaz istilacılara karşı ezici bir askeri üstünlük sağladıklarında, tutsaklarına iyi bakmışlardır. Bunu, onları sonunda Güneş-tanrılarına kurban edebilmek için yapmışlardır; ağır baskıları İspanyolları hiç de rahatsız etmeyen bir tutukluluktur bu. Çoğu kez, İspanyolların müdahelesini, ancak kendi siyasal kültürlerinin, tikel düşünce dizgelerinin içinde değerlendirmişlerdir. Cortez'in küçük birliğinin yaptığı yenileştirmenin (yeni silahlar) etkisini yakalamakta başarısız olmuşlardır. Cortez, bundan sonuna kadar yararlanmıştır.

Paul Valéry, Bismarck'ın 1878 Berlin Kongresi'ndeki davranışını hemen hemen özdeş kavramlarla çözümler: Osmanlı İmparatorluğu'nun gittikçe artan zayıflığı karşısında Başbakanın birinci önceliği, klasik Avrupa uzamında Almanya'nın durumunu güçlendirmektir. Buna içten bir şekilde inanmış; bunun için de Fransa ve İngiltere'nin Avrupa'dan uzakta sömürgeci yayılmalarını yüreklendirmiştir. Paul Valéry şöyle der: "O, gerçekçiliğine inandığı bu tarihsel düşünüşün etkisinde, Almanya'nın paylaşmaları için öteki ulusları kışkırttığı şeyden kendisinin de pay kapmaya can atacağı zamanın çok yakın olduğunu göremedi. [...]. O, yarını iyi düşünüyordu, *ama öyle bir yarın ki hiçbir zaman şimdiki zaman olmadı.*"[2]

Şimdiki zamanı, yenileştirici tekilliği içinde düşünmekte bir başka yetersizliğe damga vuran da, Bolşevik Devrimi'ni, "*Das Kapital*'e karşı devrim"[3] diye tanımlayan Gramsci'dir. Demek ki kapitalizmin çöküşünün, ancak kendileri de çok ilerlemiş olan kapitalist ülkelerde olacağı yolundaki ortodoks marksizminin ve sosyal-demokrasisinin öngörülerinin zıddına bir olay yaşanmıştır. İşin dokunaklı yanı şu ki Sosyalist Rusya, oraya girerken uzmanların kendisine gösterdiği aynı saygısızlıkla oradan, yani tarihten çıkmıştır. Onun sürerliliği,

---

1. Ricardo Petrella, *Le Monde diplomatique*, Şubat 1992, ("Rekabetin İncili").
2. Paul Valéry, "Redards sur le monde actuel" Œuvres, cilt II, s.918.
3. Gramsci'nin *Avanti*, 24 Kasım 1917 gazetesinde yayımlanan makalesinin başlığı.

kışkırtıcı karşıtlarınca olduğu kadar, ona bağlı yandaşlarınca da bir jeopolitik dogmaydı. Ama 1989 Kasımı'ndaki Berlin Duvarı'nın yıkılışında artık yaşamıyordu.

Bu üç örnek, "bir daha hiç var olmayacak bir nen" karşısında gizlenmememiz gerektiğini söyleyen ağırbaşlı buyruklardır: O da bizim, 20. yüzyıl sonundaki şimdiki zamanımızdır.

Bu, belki de bizden gerekli çabayı isteyen ekonomik küreselleşmedir.[4] Artık 16. ve 17. yüzyıllardaki "ekonomiler dünyası" (Fernand Braudel'in Werner Sonbart'dan aldığı kavram) gibi yalnızca büyük ticaretin birkaç uç kesimiyle tanımlanmamaktadır. Ne de yalnız Marx'ın *Komünist Manifesto*sunda lirik bir söylemle takdir ettiği, 20. yüzyıldaki tüm genişliğine ulaşmış dünya ticareti ("Kendi kendilerine yeten ulusların eski soyutlanmalarının yerine, evrensel bir trafik, bir ulusların birbirine bağımlılığı gelişiyor [...]. Burjuvazi, üretim ve iletişim araçlarının hızlı gelişimiyle, uygarlık akımı içinde en barbar uluslara kadar eğitimi götürüyor"). Lénin'in 20. yüzyıl başındaki çözümlemesi de dünyalaştırmanın, yalnızca "sermayenin uluslararasılaştırılması" demek olmadığını, yeni emperyalizm türlerinin de finansal temelini oluşturduğunu göstermiştir. Bu, bundan böyle, dünya ekonomik dizgesine bağımlılık altında geçen tüm toplumsal derinliği içindeki üretici güçler bütünüdür. Böylece, dünyalaştırma, der François Partant,[5] tüm toplumların gerçek bir *kitlesel kamulaştırmasıdır*; onların evrimi, giderek, dünyasal "tümleştirme" kuvvetlerince dışardan belirlenmektedir.

Dünyalaştırma, tekniğin pahalı katkılarıyla ekonomiyi bütünleştirir. Ulaşım ağları, taşıma dizgeleri, işitsel-görsel araçların yayımladığı bayağılaştırılmış tüketici görünümleri... Ancak, bu girişim, toplumu kırmaktadır. Bu işaret noktaları, basit temel noktalardan çok karmaşık bir sosyolojiden ortaya çıksa bile "Kuzey" ve "Güney" arasında hendek kazar. Güney'de, atı-

4. Jean Chesneaux, "Dix questions sur la mondialisation" [Dünyalaştırma üzerine on soru], *Le Monde diplomatique*, "Manières de voir" [Görme Biçimleri, sayı 18, Mayıs 1993.

5. François], Partant, *La fin du développement* [Gelişmenin Sonu], Paris, 1982.

lımı içinde yalnızca küçük bir modernite ayrıcalıklısı azınlığı eğitmekte ve büyük (nitelikleri uymadığından) istenmeyenler ordusunu, acıları içinde yerinde bırakmaktadır.

Artık bundan böyle dünyalaştırılmış ekonomik alan ile devlet egemenlik haklarının böldüğü ülkelerin siyasal alanı arasındaki çelişki de en az onlar kadar açıktır.[6] Almanya'da ve Fransa'da, ulusal devletle ulusal pazarın birlikte kurulduğu 19. yüzyılın kapitalist "altın çağı"na göre yepyeni bir durumdur bu. Şimdinin zafer dolu dünya pazarı, ulusal pazarın uzaysal çapta genişlemesinden bambaşka bir şeydir; tüm dünyayı, 19. yüzyıldaki anlamda tek bir devlete boyun eğmeye değil dünya toplumlarının tümünde ortak bir yurttaş sorumluluğunun yepyeni siyasal biçimlerini tanımlamaya çağırmaktadır. Bu konuya, kurmamız gereken uluslararası yeni demokratik zamansallık bağlamında döneceğiz.

Doğu Avrupa'da ve eski Rus İmparatorluğu'nda "reel sosyalizm" adı verilen rejimlerin düşüşünün, –20. yüzyıl sonunun büyük olayı– dünyasallaştırma siyasetlerinin çöküşüyle bağlantılı olduğu da düşünülebilir. Bu toplumlar, uzun zamandır içerden yıpratılmış ve tüm tarihsel projeleri başarısızlığa uğramıştır. Ancak tetik, belki de onların ne kurallarını ne de anahtarlarını denetleyecek durumda oldukları bir dünya pazarına girişin eşiğinde bulundukları gerçeğinin tanıklığında, içler acısı, beklenenden düşük performanları sırasında çekilmiştir. Geriye kalanlar yankı, karmaşa, insan haklarının yüceltilmesi ve *fast-food*'un ışıltısı olmuştur. Aslında, dünyasallaştırma medyaları onu eski demir perdeden içeriye sokmuştur bile. Ve bu "duvar" çökecektir.

Bundan böyle, tüm gezegenin yüzeyinde açıkça görülen çevresel bunalım, dünyalaştırmanın bir başka özgün görünümüdür. Ekosferimizin genel durumu, geçmişte hiçbir zaman, bu kertede kararsız olmamıştır: Ozon tabakası, sera etkisi, yü-

6. Joseph Camilleri ve Jim Falk, *The End of Sovereignty, the Politics of a Shrinking and Fragmenting World* [Daralan ve Bölünen Bir Dünyanın Siyasetinin ve Egemenliğinin Sonu], Londra, 1992.

zey sularının kirlenmesi, ormansızlaşma, toprak niteliğinin düşmesi, biyo-çeşitlilik bunalımı... Geçmişte, hiçbir zaman doğal çevremizin gezegen çapındaki bunalımı, insan türünün kendisini bu denli tehdit etmemiştir.

Fransa ve Avrupa düzeyinde diğer iki örnek ise bizi, yeni durumları tarihsel öncüllerin kalıbına sokma kandırmacasına karşı hazırlıklı olmaya çağırabilirler.

Demokrasi denemelerimizin şimdiden uzun dizisi içinde yerini alacak olan Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin güven verici sıra numarasının arkasında, sözcüğün felsefi anlamında, bu rejimin yeni *niteliğini* yapan tüm öğeyi araştırmamız gerekmez mi? Özetle şunları: Devletin 1958'den bu yana ele aldığı Fransa'yı "modernitenin içine sokma" konusu: İvmelendirilmiş kentleşme-banliyöleşme, ülkenin dünya pazarına kalabalık ve güçlü durumda girişi ("Fransa yüzyılıyla evlenmelidir" demiştir General, "gönüllü olarak"), süs yetiştiren ve siyasal anlamı önemsizleştiren medya bayağılaştırması, tüketim toplumunun gerçekleştirdiği kabalaşma, toplumsal yapının "zorlularla" "dışlananlar" arasında kutuplaşması. Beşinci Fransa Cumhuriyeti, demokratik yaşam üzerindeki etkisi olumlu olmaktan çok uzak, ama üzerine sivil bir tartışmanın henüz açılmamış olduğu, henüz çok yeni toplumun seçimleriyle tanımlanır.

Brüksel'deki Avrupa kurumları ise kendi paylarına, yeni doğalarını iyi göremediğimiz bir siyasal etki oluşturmaktadırlar. O güne kadar devletlerin pek az müdahale ettikleri kesimlerde de, önemli ölçüde çalışma aracını hizmete sunmaktalar. Avrupa toplumlarının bu normlar içine yerleştirilişi eski demokratik düzenleme mekanizmalarının çok uzağında, ek-parlamenterlikleri ölçüsünde parlamenter bir dinginliğin içinde açılıyor. Brüksel, kurumsal çökelmenin yavaş ilerleyen süreci içinde sıradan bir aşama olmaktan çok öte bir şeydir. Bu süreç, yüzyıllar boyunca Avrupa'yı feodal ufalanmadan "büyük tımarlara", monarşik devletlere, sonra da Birleşmiş Milletler'e götürmüştür. Zamanımızın olayı, Brüksel, tümüyle yeni bir tür olan yarı siyasal egemenliği, açılımcı "tekno yapılarının" atılı-

mını anlatır. Bu saptamayı yapmak, hiçbir zaman "Devletlerin Avrupası"nı ülküselleştirmek anlamına gelmez.

Ama, Brüksel güçlerinin karşısında yer alacak gerçek bir siyasal karşı-iktidarı doğrulayabilecek bir Avrupa yurttaşlığının yolları ve araçları da tanımlanmayı beklemektedir.

Egemen "2000 çevreni", dünyalaştırma, Doğu Avrupa'da sosyalizmin çöküşü, çevre bunalımı, Beşinci Fransa Cumhuriyeti, Brüksel, hepsi bizden, Moctezuma belirtileri konusunda en büyük uyanıklığı göstermemizi istiyorlar. Dünyalaştırma ve onun egemen ekonomik aygıtları, dünya çapındaki siyasal dayanışmanın yeni biçimlerini çağırıyor. Bu konuda tarihsel deneyimimiz bize hiçbir yardımda bulunamaz. Öte yandan, gitgide açılan uçurum, Avrupa'nın doğusuna oturmuş bulunan büyük siyasal çöküntü bölgesi, "Pazar"ın tek oyunuyla kapatılacak gibi değildir. Artık çevresel bunalımı yalnızca bir işlevselliğe –onlar arasında bir tanesi de kapitalizmdir– indirgeyemeyiz. Beşinci Fransa Cumhuriyeti'nin karşılaştığı yeni doğadaki siyasal bunalımlar karşısında yalnızca törensel bir biçimde "Cumhuriyetçi gelenekleri" anımsatmakla yetinemeyiz. Avrupanın geleceğiyle ilgili olasılıklar, Brüksel'i geleneksel anlamda yalnızca bir yarı-devlet kuruluşuymuş ve orada, bugün var olan güçler üst üste geliyorlarmış gibi varsayarak tartışılamaz. Bütün bu yeni durumlara karşıdan bakmak, çağımızın bizden istediği sorumlulukların bir parçasıdır.

Biz bir bunalım çağı yaşıyoruz: Ama bunalım sözcüğünün kendisi bile bu durumun köklü yeniliğini gölgeleme tehlikesini taşıyor. Bunalım, kökeni tıpta olan bu kavram, sonucu olan bir süreç, yeniden sağlığa dönüşü hazırlayan bir durumdur. Dünya sağlığının böyle bir bulgulanmasını ve eski durumuna kavuşturulmasını kestirmek için yeteri derecede gözüpek olmak gerekecektir. Tek yönlü olma ilkesi (her zaman yüceltilen) savaş-öncesi ya da bunalım-öncesi döneme dönüş umudunu yasaklasa bile.

Bu, kapitalizmin, 1929 Bunalımı'ndan bu yana yeniden ayağa kalkabildiği (milyonlarca ölüsüyle İkinci Dünya Savaşı

da fazlası...) için değildir. Otuzlu ve ellili yılların resmi marksistlerince onu dağılmaya götüreceğine tam bir güvenle inanılan çelişkilerini aşmış ve 20. yüzyıl sonu bunalımını da aşacak gibi göründüğünden de değildir.

Immanuel Wallerstein, yetmişli yıllar ortamına el atan, "gelişmeci paradigmanın" kopuşu ve derin bir ayrışmaya uğramasıdır, diye açıklar. Oysa onun erinci Muhteşem Otuz Yıl boyunca sürmüş, hem kapitalist hem de sosyalist kamplarda dünya çapında bir uzlaşma yaratmıştır. Dünün sömürgeci güçleri kadar dünün sömürge ülkelerinde de genişlemeyi, büyüme oranlarını, kişi başına düşen ulusal geliri takdir etmiştir. Ancak, Fransa'daki 68 Mayısı'na benzer "dizgecilik-karşıtı" eylemlerle gedikler açılmış, 1974-79 petrol darbeleri altında genişlemiş ve seksenli yıllardaki borç bunalımıyla daha da ciddileşmiştir. "Asmanın yaprağı düşüyordu" demiştir Wallerstein.[7]

Dünya çapındaki bu sarsıntının çalışma alanına getirdiği bunalım, bunların ciddilerinden birisidir. Güneyde olduğu gibi kuzeyde de işsizlik, yığınsal bir sertlik göstermektedir. Gittikçe artan sayıdaki insan kesimi, belki de kesin olarak ücretli pazarının dışına atılmaktadır. Bazıları belki de oraya hiç dönemeyeceklerdir. Bütün bu yeni teknolojilerin kullanımıyla ve "bilişim devriminin" yardımıyla istihdamın düzeleceğini ummak büyük bir saflık olurdu. Eğer 19.yüzyıl Sanayi Devrimi, sonunda, yıktıklarından daha çok sayıda istihdam yarattıysa bu, özellikle o zamanın yeni ülkelerine doğru tam genişlemeli bir ekonomik uzamda çalışmasından ötürü olmutşur. Ama bizim elektronik devrimimiz, kendi üzerine kapanan bir dünyada işe koyulmuştur. "Güney"e gelince, bunlar geçici işlerdir ve süregelen düşük-istihdam, buralarda daha uzun yıllar egemen olacağa benzer. Bu durumda, toplumsal bağın temelini, Hıristiyan geleneğinin kutsadığı ("ekmeğini, alnının

7. Immanuel Wallerstein, "Le concept de développement national 1917-1989 élégie et requiem" [Ulusal gelişme kavramı 1917-1989: Ağıt ve Ölüm Duası] (Colloque de la Maison des sciences de l'homme sur l'évolution des sociétes occidentales [İnsan Bilimleri Kuruluşunun batı toplumlarının evrimi üstüne olan kolokyumu], Ocak 1991).

teriyle kazanacaksın...") ve marksist geleneğin kuramlaştırdığı gibi ("toplumsal üretim modellerinin" tarihsel zinciri) yalnızca emekle tanımlamakta ayak diremeli mi? Her durumda, diye belirtir André Gorz, yavaş yavaş "kendi emekleriyle yüz yüze olan insanların emekleriyle aralarında bir aralanma, onunla özdeşleşme olanaksızlığı ve bunun sonucu olarak da bu özdeşleşmenin geri çevrilişi gözlemleniyor."[8] Her araca başvurarak işsizlere yeni istihdam olanakları araştırmak birinci öncelik sırasındadır. Ancak bu, bizi, emekten başka öğelere de dayalı toplumsal bir bağın yeniden kurulması için daha genel kavramlarla düşünmekten alıkoyamaz. Orada, zamanımızın ana sorularından birisi yatmaktadır; ama yinelememiz gerekir, öyle bir soru ki onunla, tam hazırlıksız bir durumda karşılaşırız.

Çağımızı köktenci yeniliği içinde düşünmek, birlikte getirdiği kopmaları ölçmek demektir. Referanslar işaret değiştiriyor, işaret noktaları inip kalkıyor ve bizim birlikte-davranışımız, bu çökme noktalarını yakalamaktaki kusurumuz nedeniyle güçsüzlüğe hüküm giyecektir.

Görünürde olan ama anlamca ağır olan ayrıntı şu ki esmer ekmeğin fiyatı, beyaz ekmek zararına ona tanınan özendirme ile ucuzlatılmıştır: Bir tür eski geçici ayrıcalığın, pahalı bir seçkinlikle "zengin" ülkelere geri dönüşü. Yağmura gelince, en eski çağlardan bu yana insanlık durumunun, ondan ayrılmayan bu arkadaşı da anlam değiştirmiştir. Uzun süre bolluğun, çiçeklenmenin, yaşamın bu işareti, sürüklediği zehirli asitlerle bir ölüm öğesi haline gelmiştir. Artık *Waldsterben* (ağaçların ölümü) anlamına gelmektedir ve bu, yalnız Almanya'da değildir.

Kente gelince o da aynı sertlikte bir çökme yaşamaktadır. Ortaçağın Floransa ve Bruges'ünden bu yana ve tüm klasik endüstri çağı boyunca, ekonomik evrimin tetikleyicisi, kültürel yaratının ve yeni siyasal düşüncelerin ayrıcalıklı yeri omuştur; tarihin akışını bile onunla birlikte aydınlatmıştır. Ama mo-

8. André Gorz, *Globe* ile söyleşi, 4 Mayıs 1993.

dernitenin kenti, yalnız Güney'de değil Kuzey'de de, hepimizin elverişli zamanı bulduğumuzda ondan kaçtığımız bir tür gerileyen toplumsal ateş topu gibi ayrışmaktadır. Gecekondular ya da ticaret binaları... merkez ölüyor ve havası kirleniyor. *Stadluft macht krank* (kent havası hasta yapar) sözü, eski *Stadluft macht frei** (kent havası özgür kılar) sözünün yerini alıyor. Eğer kent, ölçüsüz biçimde, sonu gelmez banliyöler boyunca uzuyorsa bu, ortak yurttaşlık aidiyetin anlamını daraltan ters yönde bir gelişmedir.

Bir başka temel işaret değiştirme de şimdi Güney adını verdiğimiz eski "üçüncü dünya"da devletin yazgısıdır; yani o, yalnızca sıra numarasını değil, ama özerk bir tarihsel proje olanağını da yitirmiştir. Bu, yararlandığı "ikinci gücün", eski üç kutuplu dünyadan düşmesi sonucunda olmuştur. Güney devleti ellili ve altmışlı yıllarda, devlet iktidarını sömürgeci güçlerin elinden koparmayı ve ondan bir kurtuluş ve gelişme aygıtı yaratmayı amaç edinen dev çarpışmaların ereği olmuştur. Ancak, sömürge yönetimleri her ne kadar yerlerini karşıtlarına bıraktıysalar da bu, beklenen karşıt değildir. Güney Devleti, bambaşka bir şey olmuştur; açıkçası, dünyasal pazarın gereksinmelerine, yalnız bir metropole bağlı eski sömürge yapısından daha iyi uyum sağlayan ekonomik ve teknik bir ara istasyon.

"Dünyasal buyruğun" önceliklerine uysal bir şekilde açık güney devleti, işaret değiştirmiş ve yaratıcı dinamiğini yitirmiştir. Bununla birlikte onun, aynı dünyasallaşmanın etkisiyle yargıları gittikçe çetinleşen ve yargıları en azından kuramsal anlamda onun egemenliği altına girmiş bulunan geniş yoksul yığınlarının sorumluluklarını üstlenmesi gerekmektedir.

Birçok iyi yürekli insanın yaptığı gibi "üçüncü dünya"dan söz etmeyi sürdürmek, yürümekte olan dönüşümlerin kabalığından gizlenmek demektir. Eski üçüncü dünya şimdi Güney olmuştur ve bundan böyle artık bir üçlü içinde değil, ikili küme

---

Bu ilke, Ortaçağ'da, Alman kent burjuvazisinin özgür konumunu tanımlamıştır. Ama artık kentin kirlenmiş havası insanı hasta yapmıştır.

içinde ele alınmaktadır. Kuzey karşısında finansal, teknik ve medyatik bağımlılığının derinleştiğini görmektedir. Peki, yine de bu alanlarda "kendi öz kuvvetlerine" güvenebilecek midir?

Tersine dönen bütün bu işaretler, bütün bir eğilme noktaları –ekmek ve yağmur, Kuzey ve Güney'in kentleri, listesi kolayca uzatılabilecek örneklerdir– bunların ekonomik yapılarının gözle görülür bir süreklilik içinde işlediklerini gösterir. Eğer bunlar yitirilmemişse, açıkça kapitalizm çağını geride bırakmadığımızı gösterir bu. Ekonomi, kazanç yasasıyla yönetilmeyi, toplumdaki üretim ilişkileri ise ücretli emek ve patron sınıfının çalışanlarından gasp ettiği artı değer kuralına göre yürütülmeyi sürdürmektedir; mala tapma yine kraldır; "sermayenin genişletilmiş yeniden üretimi" bu dizgenin yapısal bir gerekliliği olarak kalmakta, zenginler daha zenginleşmeyi, yoksullar daha yoksullaşmayı sürdürmektedirler. Bundan böyle, kapitalist ekonomi alanı tüm dünyayı acımasız mekanizmalarının sürekliliği içinde birleştirmiştir. Bununla birlikte, kapitalist toplumun tümüyle ele geçirdiği kent merkezcil figürler bir süresizlik noktasından geçmekte, dengelenmektedirler. Bize, ekonomik dizgenin birleştiricisi olarak dayatılan kapitalizm, karşıtıyla uç uca gelmiştir: Parçalanmış kapitalizm. Ama bu, beklenen karşıt, yani "sosyalizm" değildir.

Sonuç olarak –18. yüzyıldan bu yana Batı'nın tüm evrimine egemen olan– ekonomiyle toplum arasındaki kurucu ilişki, kendi ilkesi içinde olsun, yeniden ele alınmamalı mıdır? Bizim "Duvar-sonrası" dünyamıza egemen olan kapitalizmin üstünlüğü, belki de daha temel bir egemenliğin görünen yüzüdür: Ekonominin kendisinin. Kapitalist ekonomi, yalnızca çok özel koşullarda "toplumsal"ı hesaba katmak zorunda kalmıştır. Roosevelt'in *New Deal'i* (Yeni Düzen), ABD'yi 1929 Bunalımı'ndan çıkarmak istemiştir. 1943 tarihli Beveridge Planı,* İngiliz halkını nazizme karşı verilen acımasız savaşta

* Lord Beveridge, İngiliz liberalizminin büyük yüzlerinden birisidir. 1943'te Winston Churchill'in savaş hükümetince toplumsal koruma konusunda bir rapor hazırlamakla görevlendirildi. (Full employment in a free society –Özgür Bir Ülkede Tam İstihdam) adlı bu rapor, kuşkusuz "Koruyucu Devlet"in kurucusu oldu.

eyleme geçirmeyi erek almıştır. Koruyucu-devlet, 50'li yıllarda da batı Avrupalı işçileri, komünist eğilimlere karşı önceden donatımlı kılmayı amaçlamıştır. Ancak, bu koşullara bağlı buyruklar birbiri ardına yitip gitmişlerdir. Dünyasallaşmış kapitalizm, başka hiçbir koşula bağlı olmaksızın, kendi yasasını dünya toplumuna dayatmaktadır ve demokratik Avrupa'da onlarca milyon işsiz vardır.

"Sosyalist" devletlerin eşzamanlı başarısızlıkları, son çözümlemede, belki de yeni bir ekonomik temel (üretim araçlarının ortak sahipliği) kurmayı araştıran, ama gerçekte ekonominin yerini toplumun tepesine *oturtmaksızın* bunu yapmaya çalışan bir projenin başarısızlığıdır. Ekonominin "son belirleyici" olduğu yolundaki marksist dogmaların kölesi olan bu ülkeler, ondan daha ilerde olduklarını ileri sürseler de, sonunda kapitalizm ile aynı tarihsel mantığa boyun eğmişlerdir. Belki de, 1917'de ve 1945-1989 arasında yürütülen sosyalizm deneylerinin dökümü bu açı altında nesnel biçimde yapılabilir. Doğ'u'da da toplumsal, Batı'da olduğu ölçüde, ekonominin yalnızca uysal bir uzantısı olmuştur. Bu toplumsalın hakkı olan önceliği yeniden nasıl kuralım? Kendi kendisini doğrulamasını ve durumu kendi yararına tersine çevirmesini nasıl sağlayalım?

Buraya kadar yirminci yüzyıl sonunun bu apansız değişimlerinin, yani süreksizlik olgularının üstünde durduk. Ancak, gizli süreklilikler karşı da aynı dikkati göstermek zorundayız. Çünkü onlar da, beklenmeyen yol alışlarında çağımızın tekilliğini çizmeye katılırlar. İki örnekle yetineceğiz.

Görünüşte en bayağı olanlar Balkanlar ve Kafkasya gibi bölgelerdeki yabanıl milliyetçilik patlamalarıdır. Ermenilerle Azeriler, Çeçenlerle Ruslar, Arnavutlarla Yunanlılar, Sırplarla Hırvatlar arasındaki kanlı çekişmeler, birçok geriletici barbarlık işaretini hortlatmıştır. Bu durumdan safça yakınan bazılarına göre insanlığın çizgisel "doğal" gelişmesi, bu tür düşüşlere karşı onu önceden hazırlıklı kılmalıydı. Zorbalıkları içinde kolayca arkaizmle suçlanan bu çekişmeler, komünizm-sonrası

toplumların, reel adı verilen sosyalizmin kendilerine dayattığı kuvvetin yerini alacak daha anlaşmalı yeni bir toplumsal bağı bulmaktaki yetersizliklerini dile getirmiştir. Bu anlamda onlar, insan doğasının –bizde de olan– en kötü görünümlerinin yeniden su yüzüne çıktığı kargaşa çağımızın kusursuz bağlılarıdırlar: Açgözlülük, bağnazlık, kıyıcılık. Ancak, "küçük" ve unutulmuşların bu güncel milliyetçiliğinin kanlı gösterileri ne denli dayanılmaz olurlarsa olsunlar, bir başka sürekliliği, bu kez gizlenmekten çok kendini sergileyen bir sürekliliği gölgelemektedir. Bu, "büyüklerin" milliyetçiliğidir: ABD ve onun dünya liderliği istenci, Japonya ve onun tek yanlı "kültürel" korumacılığı, Rusya ve onun, Brejnev ile Yeltsin arasında mengeneye sıkıştırılmış Gorbaçov'unun direnemediği "Büyük-Rus" mesihçiliği... Fransa'yı ve onun modası geçmiş "orta düzeyde dünyasal güç" olma hırsını unutmayalım. Az kartezyen, bu kategoride kalan tek öğe.

Ayrıca, Batı ülkelerinde liberalizm ile demokrasi arasındaki görünür denklemi yeniden örten –gizli sürekliliklerin varlığını ve zamanımızın tekilliğini biçimlendirme yetisini en iyi gösteren başka bir örnek– şeyi de sorgulayabiliriz. Çoğu kez bunlardan, ekonomik liberalizmin kendi öz erdemlerinin "ileri" kapitalist ülkelere *kaçınılmaz* olarak ekonomik uzlaşmanın, toplumsal barışın, siyasal hoşgörünün –en azından göreceli olarak– yararlarını sağlayacağına inanan basitçi düşünceyle yetinilir. Acaba bu, o denli açık mıdır? Eğer batı Avrupa ülkelerinde, siyasal liberalizm ve ekonomik liberalizm gerçekten aynı anda gidiyorlarsa, bu, çok eski bir tarihsel kökün varlığına, onlarca yıl, daha doğrusu yüzyıllar boyunca birikmiş ve hem kamusal hem de özel alanlardaki toplumsal ilişkileri yavaş yavaş biçimlendirmiş bir siyasal kültüre borçlu değil midir? Bu, toplum bulunmak ahlakı, bu karşılıklı yardımlaşma, saygı, kamu yararı değerleri, temelde ister Hıristiyanlıktan, isterse Fransız Devrimi'nden kaynaklansın, Fransa'da bugün bile tam-güçlü büyük kapitalizmin kendiliğinden gelen iyiliklerinden daha yüksek düzeyde, belli bir toplumsal ve siyasal denge-

yi sağlamaktadır. Bu ülkeler, tarihselleşmiş ve toplumsallaşmış *ekonomi-dışı* değerler olmaksızın, "iyi huylu" kapitalizmlerinin iyiliklerini tanımayacaklardı... Elbette İngiltere'de, İtalya'da ve Almanya'da da bir yerli kültür, ülkenin geleneklerine uygun olarak iş başındadır; insan ilişkilerinin, yalnızca ekonominin kaba kuvvetlerine bırakılmasına izin vermez. Çoğu kez nostaljik bir acımayla anılan "eski ülkeler" kavramı, burada, yazışmanın ve herkes-kendisi-için'in "güncel" ve hemen şimdi mantığının karşısında tüm tarihsel kuvvetini ve demirleme değerini yeniden ele alır.

Çağımızın tekilliği üzerinde derin düşünmek, yine de çok ivedi ve çok baskılı bir düzenlilik içinde yaşayacak olduğumuz tarihin varsayılan ivmesi üzerinde de derin düşünmek demektir. Peki olup biten nedir?

Bizim de tanık olduğumuz düzenlilik kopmaları bellidir. Bunlar, bizim geçirmekte olduğumuz dönüşümlerin bir parçasını oluştururlar. "Bugüne değin hiçbir tür, doğal çevresini, çağdaşlarımızın yaptıkları ölçüde hoyratça değiştirmedi."[9] Bu her dakikada beş hektar nemli ormanın ortadan kalktığını söylemektir. Yirminci yüzyılın son üçte birinde Güney toplumlarında nüfus üstel olarak artarken gezegenin demografik dengelerini de altüst etmiştir. Geleneksel kırsal yapı bundan böyle dev kentlerin egemenliği altındadır ve bunlar, ölçüye gelmez varoşların içlerine uzanmaktadırlar.

Çevre ve nüfus eylemleri ölçüsünde kuşkusuz teknoloji de, bu ivme kuvvetlerinden ayrıcalıklı bir anlatım sunar. Ulaşım ve işitsel-görsel teknikleri bunlara verilebilecek sayısız örnekten birkaçıdır; bütün mühendisler, gittikçe artan bir hızla bilgileri ve donatımları kullanım dışı bırakan bu dönüşümlerle karşı karşıyalar. Bütün bunlardan, zamanımızın insan toplumlarının tümünü, durup dinlenmeden ve birbirleriyle dayanışma içinde sürekli ivmelenen düzenlilikteki bir yürüyüşe katacak

9. Monique Chemillier - Gendreau, *La rôle du temps dans la formation du driot international* [Uluslararası Hukukun Oluşmasında Zamanın Rolü], Paris, 1987, s.21.

genel bir tarih felsefesini kurmaya yarayan bir kanıt çıkarmalı mıyız?

Bu, Alvin Toffler'e ve "ivmeciliğin" [accéléerationnisme] diğer mutlu falcılarına inanmak, insanlara –kendi iyilikleri için– dayatılan, her zaman çok sivri başarılarla kendini aşma yolunda sürekli bir meydan okuma olurdu. Göreceğiz...

Uzam içinde sürekli ivmelenen bir düzenlilikle yer değiştirme düşü olarak alınan hız ile insan oluşunun düzenliliği arasında bir karışıklık yok mudur? Paul Virilio, çok eski çağlardan bu yana insanlık tarihine yazılı olan bu düş, putperestliğe kadar gideceğe benzer, diye not düşmüştür.[10] Ona göre, tanımlanmış bir hıza egemen olma, gerçek bir "dromocratie", hızlılık üzerine kurulu bir erektir.[11] Ancak bu hız egemenliği, alışılmamış bir çökme noktasını, en azından niteliği belli bir gerilemeyi simgeler. Çünkü, geleneksel yönetici sınıfların doğası gereği tembel olmalarına karşın, bizim *jet-sosyete* üyesi karar alma yetkililerimizin –kişisel zamanın aldatmacaları bağlamında daha önce değinilmişti– bundan böyle, yaşam düzenlilikleri en yorucu olanlardır

Çok genel anlamda, tarihin ivmesi üzerine tezler, bizim insanın evrimi üzerindeki çözümlemelerimizin bilimsel bir kirlenmesini simgelemiyorlar mı? Yirminci yüzyılın ortasında, Daniel Hulévy'nin[12] kaleminden çıkan bu tezler, bu çağ için kuramsal fizikteki ilerlemelerin açık bir yankısı olmuştur. Çok basite indirgeyici bir rol değişimi.

Jankélévitch, insanın evrimini bu biçimde teknolojik boyutuna indirgemek –ivmenin en göze görünür ve en kararlı öğe olduğu boyut–yalnızca güncel varlığın düzenliliğiyle ilgilenen bir "aşırılık ilkesine" boyun eğmek olmuyor mu diye sormuştur. "Şu ya da bu süreyi kısaltmanın, sürenin bazı aralıklarını sıkıştırmanın olanaklı olduğu gözlemleniyor; ancak zamansal-

10. Paul Virilio, *L'écran du désert* Paris, 1991, s.73.
11. Karşılaştırma için: Bölüm 3, not 2.
12. D. Halevy, *Essai sur l'accélération de l'histoire* [Tarihin İvmesi Üzerine Deneme], Paris, 1948.

lığın maddesel kalınlığı sabit ve değişmez olarak kalır" demiştir; "bu da hızlılığın okulu ve hızın akademisi olan tekniktir"; ancak onun, "*şaşmaz zamansallık*"[13] üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

Ona daha yakından bakarsak, insan evriminin çağdaş düzenliliklerinin, fizik denklemlerinin düzgün ivmeli devinimlerine göre işlemekten çok karmakarışık bir kötü zamanlama ile yönetildiği izlenimine varırız. Eğer bazı teknolojiler gerçekten aşırılığa yakalanmışlarsa, toplumsal yaşamın öteki alanları aynı ivmeyi göstermekten çok uzaktırlar. Böylece, Fransız siyasal yaşamı –özellikle Beşinci Fransa Cumhuriyeti yönetiminde– 1793 ve 1794 yıllarındaki soluk soluğa eylemleri hiçbir zaman yeniden bulamamıştır. O dönemde Ventose'dan Thermidore'a değin ve prairal* boyunca hemen hemen haftada bir kez siyasal iktidar tartışmaya açılıyordur.

Sınırlarımızın ötesinde, yüzyıllardır tartışma konusu olan Cebelitarık'ın durumu, 1947'den bu yana "geçici" bir sınır çizgisiyle bölünmüş Keşmir, 1978'de bağımsız olan Comores Adaları'ndan bugüne değin kararsız durumda kalan Mayotte Adası, 1974'te Birleşmiş Milletler'in gözü önünde Endonezya'nın yasadışı işgaline uğrayan Timor... Bütün bunlar, aşırılıktan çok değişim istemezlikle nitelendiriliyorlar. Eğer AIDS'in yayılışı bir kendinden-ivmelenme ise, daha çok Avrupa'daki işsizliğin doğurduğu bir çöküş olmuyor mu? "Megapoller"e gelince, devinimsiz zamansallığın cepleri olarak görünüyorlar. Gecekondular ya da eşbiçimli sosyal konut kümeleri, daha ergenliklerini tanımadan yaşlandılar. Buralarda zaman, hızlanmak bir yana, asılı gibi görünmektedir.

Tarihin ve zamanın ivmelendirilmesi üzerine laf kalabalığının sarhoşluğuna kapılmamak gerekir. Ama saatli bombalara,

---

13. Vladimir Jankélévich, *L'irreversible et la nostalgie,* Paris, 1993, s.177.

* Ventôse: Fransız Devrimi'nde Cumhuriyetçi takvimin 6. ayı (19, 20 ya da 21 Şubat'tan 21 ya da 22 Mart'a kadar).
Thermidore: Cumhuriyetçi takvimin 11. ayı (19 Temmuz - 18 Ağustos). 9 Thermidor II (27 Temmuz 1974) Robespierre'in düşüşü.
Prairal: Cumhuriyetçi takvimin 9. ayı (20 Mart - 18 Haziran) (ç.n.).

özellikle patlama süreleri tehlikeli biçimde kısalan nüfusa değgin ve çevresel olanlarına ilgisiz kalamayız. Ne sürekli ivmelenen ve her çevrimi saçma bir savurganlığı simgeleyen yapayların teknolojik dönme dolabına, ne de toplumsal makinenin "her zaman daha hızlı" ve yaşamın "gerilmiş akı" anlamındaki baskılarına.

Bugün yavaşlama üzerine açılan tartışma, yeni toplum seçimleri üzerine daha genel derin düşüncenin bir parçasını oluşturur. Bunun içinde bizim zamansallıkla ilişkimiz de vardır. Bu, aşırılığı geri çevirmek için gerekli olan, Edgar Morin'in anımsattığı gibi, zamanın haklarına saygıdır. "Bir başka oluşumun gelmesi için demiştir, yavaşlamak [...], büyümenin uluslararası düzenlemesini ve ekonomik düzenlemeyi incelemek [...], *insan zamanının haklarını* içeren bir yaşam kuralları yasası yayımlamak gerekir."[14]

14. Edgar Morin ve Anne-Brigitte Kern, *Terre-Patrie* [Toprak-Yurt], Paris, 1993, s.177.

12
Zaman ve Demokrasi Arasında Bir Bağdaşıklık

"İnsan zamanının hakları", demokratik hakların bir parçasıdır.

*Büyük Robert** "demokrasi, hem siyasal egemenliği yurttaşların tümüne veren öğreti, hem de halkın, bu egemenliği kullanırken uyduğu yönetim biçimidir" demiştir. Gerekli kurumsal tasarımların ötesinde, "egemen halka" karar verme, uygulama ve denetleme yetkileri de geri verilmelidir.

* Paul Robert: Fransız sözlükçü ve yayıncı (1910-1980): Dictionnaire alphabetique et analogique de la langue française'yi yazmış ve 1951'de bu yapıtı yayımlamak için kendi yayınevini kurmuştur. Ayrıca Petit Robert (1967) ve Micro Robert (1971) adlı sözlükler de yayımlamıştır. Petit Robert, benim de bu çeviride sıkça yararlandığım çok değerli bir sözlüktür. (ç.n.)

Ne denli eski olursa olsun, 20. yüzyılda, bizim dünyasal toplumumuzun tüm büyük bunalımlarının merkezinde bulunan odur. İkinci Dünya Savaşı sırasında Berlin-Roma-Tokyo "Eksen" Devletleri'yle karşılaşan Batılıların, bağlaşıkları Sovyetler Birliği'nin doğası gereği az demokratik oluşu üzerinde çok dikkatli davranmakla birlikte, davasını güttükleri şey demokrasi olmuştur Güney Amerika'da, Afrika'da ve Asya'da altmışlı yıllardan bu yana sayısız rejim hep onun adına yok sayılmış ya da devrilmiştir. Yine, 1989'dan bu yana Avrupa'da "reel sosyalizmin" düşüşünü hızlandıran da –en azından ilke olarak– demokratik özlemlerin kuvveti olmuştur. Kısaca, Batıdaki soğuk savaş boyunca Güney'in komünizm-karşıtı diktatörlüklerine oldukça hoşgörülü davranan demokrasi, insanlığın büyük çoğunluğu için uzak bir ülkü olarak kalsa bile evrensel bir yetkinlik kazanmıştır.

Ancak, bu herkesçe tanınan yasallığa ve dünya ile ilgili konulardaki bu anahtar durumuna karşın demokrasi, zamansallıkla ilişkisinde fazla istekli görünmüyor. Sanki seçkin konumu onu, zamanı doğrulamaktan, zaman üzerine derin düşünmekten alıkoyuyormuş gibi. Gerçekten de, zamanla demokrasi arasındaki temel ilişkiyi dikkate alan ve onu çözümleyen siyasal ekonomi incelemesi pek azdır.

Oysa demokrasi, "bir zaman sorunu"dur. Yalnızca kendiliğinden meşruluğunun erdemine göre değerlendirilerek soyut bir ilkeye indirgenemez. O, ne evriminin birbirini izleyen aşamalarından, ne de üzerine kurumsal praksislerin ve toplum seçimlerinin yazıldığı zaman akışından ayrılabilir.

Evrimi bakımından bile demokrasi tarihsel bir sürecin meyvesidir –bu Fransa'da da böyledir–. Onun, özgürlük ve eşitlik, dayanışma ve kardeşlik, laiklik, ekonomik adalet gibi kurumsal değerlerinin her biri, özel koşullarda, belli tarihsel bunalımlara ve anın siyasal istemlerine yanıt olarak ortaya çıkmıştır: Mutlakiyetçi Eski Rejim'e karşı 1789 ve 1793 savaşları, 1848 "Halkların İlkbaharı", 19. yüzyıl sonunun kilise-karşıtı savaşımları, Direniş'in sosyal adalet ülküleri. Öte yandan 20.

yüzyıl sonlarının genel bunalımı, hepsinin önünde, devlet yapısını ve iktidarın güncel ereklerini aşan, toplumun bir bunalımıdır ve onu yeni zorunluluklara götürmektedir: "Mirasçı" demokrasi, "sivil toplumun" demokratik sorumlulukları, medyaların ve daha genel deyimle teknolojinin demokratik denetimi.

Demek ki, yeni kazanımlarla zenginleşen demokrasi, her zaman bitmemiş, her zaman tartışma konusu olma durumundadır. Bununla birlikte onun, tarihin noktasal durumlarından doğan değerleri ve praksisleri, ondan zamansal ve oldukça uzun süreli bir vekillik alır. Zamana kazınmış olan bu birbirine eklenen özellik onun kuvvetlerinden birisidir.

Çözümlemeyi daha öteye götürebiliriz. Çünkü zamanın kendisi, söz konusu niteliğinden ötürü, tarihe temel bir işaret noktası sunar, bu onun ana göstergesidir. Demokrasisinin ve yurttaşlığın bunalımının girdiği her dönemde, toplumsallaşma alanı olarak zamanın kavranmasında da bunalım gözlenir. Yurttaşlığı kullanmakta değersizleşen yurttaşın, özellikle dışlanmışların, işsizlerin, aynı zamanda sıfır yurttaşlık ve sıfır zamansallık içine düşme tehlikesindeki uyuşturucu bağımlılarının ne biçim bir tehdit oluşturdukları daha önce de belirtilmiştir.

Bu nedenledir ki demokrasi, toplumsal yaşamı zamansal geleceğin içine kazıma, *süre içinde*, sorumlu ve açık bir biçem üzerinden *siyasal olarak düşünme* yetisiyle ölçülür. Yurttaşların zaman içine bu biçimde sokuluşu, lafazan halk dalkavuklarının hayalci zamansallıklarının, teknotratların katı biçimde nicelleştirilmiş zamansallıklarının, totaliter yönetimlerin kendilerince duyurulmuş zamansallıklarının ve onların duyuru ya da resim etkilerinin karşısında yer alır.

Eğer demokrasinin değerleri zamanın akışı içinde oluşmuşsa, onun uygulamaları da belirli zamansal koşullara göre düzenlenmiştir; bu, seçim takvimidir. Halkın egemenliği ilkesinin kurumsal söylemi, yani temsili seçim rejimi, gerçekte bu egemenliği onun seçilmişlerine, belli aralıklarla yenilenen

temsilciler topluluğuna verir. Fransa'da da böylece Cumhurbaşkanı için her yedi yılda bir, belediye meclisi üyeleri için altı yılda bir, Parlamento için beş yılda bir seçim yapılır. Zaman içine bu düzenli kayıt, demokratik kurumların bir parçası olan bu olgu, yine de konunun uzmanlarınca –Fransa'da Başkanın ve Parlamentonun yetkileri arasında uyum sağlamak gibi teknik konuları bir yana bırakılmak koşuluyla– üzerinde fazla kafa yorulduğu söylenemeyecek süre sorunlarını gündeme getirmektedir.

Temsili seçim dizgesini düzenleyen zamansallık, aynı zamanda kesintili, kısa ve *içe dönüktür*. Yurttaşlar, ayrık durumlar (referandumlar, ölümler, erken seçimler) ve uçlarda bulunan çerçeveler (kamuoyu yoklamaları, adalet alanındaki derneklerin eylemi) dışında, ancak verili aralıklarla işin içine girerler. Bununla birlikte, egemen halkın sivil sorumlulukları –demokrasinin temel ilkesi– sürekli sorumluluklardır. Yurttaşlar, ancak süreklilik içinde onaylarını ya da karşı çıkışlarını anlatabilecek, kararlar üzerine ağırlıklarını koyacak, seçilenlerin eylemini izleyebilecektir.

Demokratik zamansallığın ikinci belirsizliği: Seçimle ilgili kamuoyu yoklamaları. Yurttaşlar tarafından seçilenlerin olağan denetim kaygısına meşru yoldan yanıt verirler; ancak, "toplumun seçimleri"nin yansıttığı daha uzun erimli ereklere göre açık bir kayma gösterirler: Kentsel gelişme, ulaşım ağları, enerji donatımları, seçim takvimiyle toplumsal evrimin gerçek erimleri arasındaki bu çarpılma yeni değildir. Fransız demiryolu ağı üzerindeki 1840'lı yılların büyük parlamento tartışmalarını düşünelim... Ancak şimdi, modern toplumların özellikle teknik karmaşıklığının keskinleşmesi ölçüsünde ciddileşiyor, açık seçik duruma geliyor.

Son olarak şu bir gerçek ki seçilenlerin sıkça denetimi, kısa bir zamansallığı dayatmakta ve onların, seçmenleri önüne dönüşünü doğal olarak ayrıcalıklı kılmaktadır. Böylece yeniden seçilmenin tutsağı olarak, bir içe dönük zamanın içine kapanmaktadırlar. Onları verimsiz kılabilecek uzun erimli sorun-

lara ve seçimlere çok seyrek olarak öncelik verirler. Yetmişli yıllardan bu yana Paris belediye yetkililerinin "çok araba" dar görüşlülüğü, bu seçim oportünizmine klasik bir örnektir. Paris, uzun zamandır Avrupa'nın en çok kirlenmiş kentlerinden biridir.

Bu zamansallığın doyuruculuktan uzak kesintili, kısa ve içe dönük üçlü özelliğine ağırlık vermek yalnız demokrasi ülküsünü gerçekleştirmeyi daha fazla çetinleştirebilir. Peki onun uygulamalarını hem süreklilik anlamında, hem de uzun erimin çok büyük kaygısı içinde nasıl genişletmeli? Tüm kurumsal mekanizmaya bağlı zamansal katılığın karşısına, toplum zamanının gerekli esnekliğini doğrulayacak karşı ağırlıklar koymak önem kazanmaktadır: Toplumsal eylemler, tartışmalar, projeler gibi.

Onun, toplumsal eylemlerle ortak devinime zorlanması, kurumsal işleyişlerin düzenliliğine yapılan apansız bir baskındır. Böylece hem siyasal dengelerde, hem de zamansal düzenliliklerde bir kopma ortaya çıkacaktır. Bu kopmalar uçlara dek değişik olabilirler: Seçilmişlere başvurmalar, toplu gösteriler ve söylevler, şölenler, karşı-kültür yaratıları, "almaşık" uygulamalar, yeraltı eylemleri. Ne sayıda erekleri varsa: Çevrenin korunması, kadınların savaşımı, içeriği bireysel ya da kolektif tüm halk karşıtı girişimlerin protesto edilmesi, istihdamın korunması, yerel kimliklerin, özellikle kültürel ya da dilbilimsel olanların desteklenmesi... Ancak, sürekli eylemden söz ediyoruz; yani, kamuoyunu uyarmayı, ortak bir istenci doğrulamayı, kamusal güçler üzerine ağırlık koymayı erek alan insiyatiflerden. İster resmi yazımlara ya da uygulamalara dikkati çekmek için olsun, isterse bu güçleri çekilmeye zorlamak için...

Demokratik tartışmalar çoğunlukla, yetkililerin açmaktan çekindiği ve daraltılmış sınırlar içinde tutmaya çalıştığı halk istemleriyle ilgilidir. Varoşların kitlesel olarak gelişmesi, kişisel arabaların yaygınlaşması, televizyonun sinsi yükselişi hiçbir zaman oylanmamıştır; dahası, üzerinde konuşma bile olmamıştır. Oysa varoş, araba, televizyon, özellikle Beşinci Fransa

Cumhuriyeti döneminde, bizim zihinsel çevrenimizi, siyasal göreneklerimizi, tüm toplumun-içinde-olmak yetimizi, "seçim dönencelerinden", yasalardan –ya da anayasa yazımlarından– çok daha derin biçimde altüst etmiştir. Fransa'nın Güney ülkelerine finansal yardımları ve politikası gibi iki alanda asıl tartışma noktası, buralarda onlarca yıldır demokrasiye pek de onurlu bir yer verilmemesidir. Askeri ya da sivil, nükleer enerji üzerindeki tartışmanın kendine yaraşır genişlikte ele alınmadığı kaç kez duyurulmuştur… Buna karşılık, gönüllü çocuk aldırma, laiklik, ölüm cezası gibi sorunlar üzerindeki açık tartışmalar, toplumsal yapının tümünü kucaklayabilmiştir. Bir bölümü kısa kesilmiş, öteki bölümü sır perdesine büründürülmüştür, bir başka bölümü de oldukça doyurucu biçimde sürdürülmektedir… Ama her zaman bir çekişme, yani görüşlerin medyalarda, kamuoyunda, sivil toplumda, resmi çevrelere, Parlamentoya ve yerel meclislere varıncaya dek her yerde geniş çapta ve özgürce karşı karşıya gelmesi anlatılmak istenmiştir. Çoğu kez noktasal bir bunalımdan ("varoşların kötülüğü", "petrol darbeleri") doğmuş olan bu çekişmeler, toplumun sürdürülebilir geleceğini gündeme getirmiştir.

Projelere gelince, onlar, toplumsal evrimin ortak malı olan çok açık bir çabayı yansıtırlar. Anlam soruşturmasının ve toplumun, geleceği kestirme yetisinin parçalarını oluştururlar. Bazıları, sınırlı kümeler olgusudur. Dördüncü Fransa Cumhuriyeti'nin sonundaki Jean-Moulin Kulübü'nün* çalışmaları belgelidir. Ötekiler büyük bunalımlardan doğmuşlardır, 1943'teki CNR (Ulusal Direniş Konseyi) programı gibi. Toplumun tümünü ilgilendirebilirler. Ancak, bazen de kendilerini, kentsel alanları yeşillendirmek gibi özel amaçlarla sınırlayabilirler. Bazı projeler imgeyle sınırdaş olabilirler; bir başkasının çok teknik özellikte olması gibi. Toplu taşıma araçlarını kullananlar derneği gibi, topluluklardan çıkan projeler böyledir. Ancak, her zaman toplumun kendisinden çıkan ve

* Jean Moulin: Fransız yazar ve siyaset adamı (1899 - toplama kampı, 1943). Fransız Yeraltı Direniş Konseyi'nin ilk başkanı. (ç.n.)

sivil anlamı, bugünün can alıcı deneyiminden yola çıkarak geleceği "kestirme" kaygısını birlikte konuşan *projeler* kast edilmektedir.

Bu eylemler, bu çekişmeler, bu projeler büyük zaman tüketicileridir. Bir danışmayı, bir olgunlaşma süresini, bir dinlemeyi, görüşmeleri, "zaman isteyen" işlem sıralarını görmeyi gerektirirler. Bu bağlamda, demokrasinin bedelini oluştururlar. Tüzük gereği sendika delegelerine tanınmış olan "görevden af" bağışıklığı, demokratik praksislerin dikkate alınması yolunda ilk taslak sayılabilir.

Demek ki demokrasi, zamanla bir bağdaşıklık kurmakta, ancak zaman içinde serpilip gelişebilmektedir. Zamanla, demokrasi dışı rejimlerin düşsel modeli üzerinden değil, anın gerçekliği içinde karşılaşması gerekir. Süre içinde zenginleşmesi, süre içinde devinmesi, hele hele süre içinde düşünmesi gerekir. Yani, hem geçmişin, ne denli ağır ve çekişmeli olursa olsun tüm geçmişin sorumluluğunu üstlenmek, hem de geleceğin ereklerini en yüksek pahadan değerlendirmek. İşte demokratik tartışmanın temel işlevlerinden birinin bu olduğunu gördük. Bunun gibi, Dördüncü Fransa Cumhuriyeti'nin sömürge savaşlarının, özellikle Cezayir konusundakilerin, mirasıyla siyasal anlamda karşılaşmadaki duraksamalar ya da nükleer enerji, özellikle onun korkutucu derecede uzun ömürlü atıkları üzerindeki ciddi tartışmayı el çabukluğuna getirme hevesi de, Fransız demokrasisinin, kendisini zamanın süresine açıklıkla kaydetmekte çok kez kararsız kaldığını gösteren işaretlerdir.

Demokrasi ile zamansallık arasındaki bu eştözel bağdan, demokratik parantezler ölçüsündeki "tarihsel parantezler" yardımıyla, karşı-kanıt elde edilir. Bu hem anın gerçekleri, hem de zamanın süreci karşısında suskun kalmayı öneren zamandan el çekme, sivil yaşamın *kaçınılmaz* gölgede kalma durumlarıdır. Burada bellek ve unutuş bağlamında anımsattığımız Vichy rejimi işte bunlardan biridir.

Petenciliğin en belirgin görünümlerini birleştiren şey istilacıyla işbirliği, buyurgan ideoloji, toprağa bağlı geçmişçilik,

Yahudilere ve Fransız masonlarına karşı duyulan azgın kin, bir Vichycilik tarihçisinin dediği gibi "bir halkın tümünü savaşın dışına çekmenin ve *tarihin akışını parantez içine almanın olanaklı olabileceği*"[1] yolundaki bir hayal değil midir? İşlemin başarılı olması için yalnızca, özellikle ilgilinin –Fransız halkının– siyasal haklarını kullanması yetmemiş midir? Öyleyse onun, çatışmanın gerçek ereğinin, daha açıkçası, demokrasilerin Avrupa ve Asya'nın diktatörlüklerine karşı gezegen çapında verdikleri savaşımın bilincinde olması gerekmiyordu.

Ancak, zamanın dışına düşmüş bir zamansallığın, öncesi-sonrası gibi içinde-dışında kavramlarını da yadsıyan Vichyci tutkusu, yalnızca bir düştür. Ama onun uyanıştan sonraki sıkıntıları sürekli olmuştur. Vichy'nin "içindekiler", savaş içindeki dünya demek olan "dışındakiler"den ayrıştırılamamıştır: 1942'deki Fransa güney bölgesinin işgali, Almanların 1943'teki Stalingrad yenilgileri, 1944'teki Anglo-Amerikan çıkarması, 1943-1944'teki büyük Batı Pasifik hava-deniz savaşları... Vichy, gerçeği parantez içine alma yolundaki bu istencine karşın, kendisini Fransız oluşumundan, ne kaynak, ne de akıntı yönünde ayrıştırabilmiştir. Belki de kapanması uzak görünen bir siyasal ve sivil tartışma, bu çelişkinin çevresinde dönmektedir. Vichy, kendisi için "Nazi işgalinin ve zamanın dışında, doğrudan Fransız ruhunun derinliklerinden gelen ve hiçbir yanda boy göstermeyen"[2] bir rejim istemiştir. Bununla birlikte o, uzun süre ülkenin siyasal ve toplumsal koruyucu güçlerinin besleyeceği –elbette Alman zaferi yararına– tutarlı bir projenin uygulamaya konuşunu simgelemiştir. Akıntı yönünde, olabildiğince dikkate alınan şey, çoğu kez benimsenmese de, uzun süre Fransız yaşamı olmuştur. Vichy'nin "düzenleme komiteleri", yani ekonomik gücü dallara göre yoğunlaştırma önlemleri –kuşkudan çok unutulmaya bırakılmış komiteler– bu ağır eğilimleriyle, en az 1940-1944 arasının Yahudi-karşıtı

1. Éric Conan ve Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas,* Paris, 1994, s.285.
2. A.g.e. s.274

önlemleri ölçüsünde göstericiydiler. Unutmayalım ki bizim Vichy ürünü mesleksel düzenlemelerimiz (doktorlar, avukatlar), toplumu kadrolaştırma yönündeki Vichyci istenci sürdürmektedirler. Öyleyse ister Mitterandcı, ister DeGaullecu yazımların doyurucu buldukları, sıradan bir hukuksal "yasal değildir" ya da "sorumsuzluktur" saptamasıyla Vichyci "an"dan yakamızı sıyıramayız. Vichy'yi yalnızca siyasal ve anayasal bir "boşluk" olarak görmek, açıkça, Vichy'nin yalancı-zamansallığının uzgörüsü içine yerleşmek ve onun parantez açma girişimini benimsemek olacaktır.

Demokrasiyle zamansallık arasındaki ilişki üzerine derin düşünme, böylece, yeniden unutuş sorununa varmaktadır. Bazen, Vichy olayında olduğu gibi unutuş, saf olmanın dışında her şeydir. Ancak, demokrasinin zamana karşı haklarından ve görevlerinden vazgeçerek, bile bile unutuşu benimsemeye zorlandığı zamanlar da olabilir. Çünkü unutuş, bağışlama, bellek yitimi, belli bazı koşullarda, artık daha fazla önlenemez anlaşmazlık çıkmasın diye ödenen bedel olabilir: "Demokrasiye geçiş." İspanya'da, Arjantin'de ve Şili'de olduğu gibi eskimiş ve saygınlığını yitirmiş diktatörlüklerde, yeni yönetimler, unutuşu bir uzlaşma olarak dayatmada çok kuvvetli olmuşlardır. Özgürlüğün gerçek dönüşüyle artık bir gösteriş derekesine düşmüş bir savı değiş tokuş etmişlerdir. Şimdiki kuvveti kalmamış bu sav, aynı özgürlüğü ezmek için bir zamanlar her şeyi yapmıştır. Pazarlığın önemli oyuncularından biri şöyle söyler: "Oysa zamansallıktan ve onun içerdiği siyasal sorumluluklardan durum gereği bu vazgeçiş,[3] yalnızca bu, özgürlüğü kırılgan yapabilir." Stratejik nedenlerle gerekli aydınlatmalara ilgisiz kalmak, belki de gelecek üzerine ağır bir ipotek koymak olacaktır.

Gerçekten eğer demokrasi zamanı kestirmeden geçmeyi (kısa devre etmeyi), onun kalınlığından, besleyici plastikliğinden kurtulmayı umuyorsa yitireceği çok şey vardır. İki örnek bu olanaksızlığı açıklamaya yeter: Doğu Avrupa'da "Duvar-

---

3. Jorge Semprun, *France-Culture*, 8 Kasım 1994.

sonrası" görülen "medyatik çarşı" manzaraları ve demokratik restorasyon serüvenleri.

İletişim ve onun *high-tech* ürünü donanımları, demokrasinin gerçek ilerlemelerini mi gösteriyor? Bunlardan, der Paul Virilio, her birimiz, olsa olsa onların donattığı "kutsalın sahibi" olma durumlarına varırız: Anilik, hemen şimdilik, her yerdelik, her şeyi görebilmek. Televizyon, der, "bütün tutkuların ve bütün seçmelerin forumu"[4] oldu. Ancak, kutsalın yüklemeleriyle siyasal hayatın istemlerinin uzlaşması güçtür... Bazılarımızın hayran kaldığı elektronik demokrasi, derin düşünme zamanından, anın hatırı için el çekmiştir; süre-içinde-davranmayı göz ardı ederek yalnızca "mülti-medya"nın uçuverici ve gerçeksizleştirilmiş görüntülerini sunar. Böylece, zamandan süreyi boşaltarak yalnızca bir görüntüye, bir imgeye indirgenme tehlikesine düşmez mi?

Doğu Avrupa'nın "reel sosyalizm"den çıkan toplumlarının siyasal kırılganlıklarını da aynı biçimde çözümlemek gerekir. Bu toplumlar, sık sık –Batı onları da bu konuda uyarıcı hiçbir şey yapmamıştır– onların hemen her yerde tarihsel deneyimlerine yabancı bir rejim olan demokrasiye zaman-dışı, sihirli bir imge olarak yaklaşmışlardır. Bu ülkelerin, demokratik yaşama etkin bir biçimde girmek için, hem süre hem de an olarak zaman gerçeğine geri dönmeleri gerekmektedir. Onların, komünist dönemi aforoz etme yerine, o dönemin eleştirel bir hesaplaşmasını yapmaları –belki komünistlerin seçim yengileri bu hesaplaşmanın öyle sıradan bir şey olamayacağını gösterebilir– gerekirdi. Onların ayrıca, 20. yüzyıl sonundaki dünyanın gerçek öncelikleriyle, gerçek tehlikeleriyle karşı karşıya gelmeleri gerekirdi: İşsizlik, ikili toplum, Güney'in bunalımı, çevre bunalımı. Ama onlar, zamanla olan yapay, en azından çelişkili bir ilişki karşısında şaşkınlığa düşmekteler: Stalin öncesinin yüceltilen devletine geri dönmek ya da liberalizmin ve dünyalaştırmanın kısa erimine safça atlamak. Onlar, sorumluluk alanı olarak zamanın önünde gizleniyorlar.

---

4. Paul Virilio, *L'écran du désert*'e önsöz, Paris, 1993.

Peki demokrasinin istemleri ile *Zeitlichkeit*'ın (zamanın-içinde-bulunma) öncelikleri arasındaki doğru özdeşliği – yalnız bizim televizyon ekranlarımızın önünde, yalnız doğu Avrupa'da değil– nasıl yeniden kurabiliriz? Husserl, zamansallığın hukuksal görünümlerini çözümlerken, zamanın üç ekstasesi arasındaki doğrudan iletişimi ve klasik siyasal yaşamın üç erki üzerinde ayak diremiştir. Geçmiş, demiştir, yargılama erkiyle, onun geçmişte olup bitmişi yargılama yetkinliğiyle ilintilidir. Buna karşılık, yürütme erkine düşen çekip çevirme, yönetme işlevleri şimdiki zamanda gerçekleşir. Yasama işlemine gelince, bu, daha çok geleceğe dönüktür ve *ipso facto* (bu erkin yetkinliğine yönelir. Fenomenolojinin babasının kuşkusuz biraz şematik olan bu görüşleri, zamansallıkla demokrasi arasındaki kurucu bağdaşıklığın altını yeniden çizme değerindedir. Husserl'e göre ona yasama erkini getiren, gelecek yönündeki yarıştır...

Demokrasi, kendi doğası gereği de çoğulcu, olanaklar bakımından zengin bir alan olarak gelecek üzerine açıktır. Aragon'un "kazanılan hiçbir şey yok" söylemi, toplumlar kadar bireyler için de geçerlidir.

Geleceği, olabilirlerin çoğunluğu olarak korumak, belki de burada daha önce birkaç kez gözden geçirilen çeşitli zamansal yabancılaşma okullarının demokrasi istemlerini değerlendirmede son ölçüttür. Bu dörtlü, değişik adlar altında da olsa, zamanın üretken esnekliğinden el çekmeyle eşdeğer olan bir toplumsal vazgeçme girişimini simgeler.

Pozitivistlerin mekanik ve çizgisel zamansallığı, demokrasiye, dogmacı ve zaman dışı sayılacak bir güven duyar. Bu denli etkin olarak kalan pozitivizm, kendi köktenciliği içinde, yeninin, yaşamını sürdüren beklenmeyenin –eylemdeki demokrasinin kusursuz bir anı diyelim– yolunu saptırmaktadır.

Demokrasi, süre içine kaydedildiği oranda artık post- modernlerin, hem geçmiş deneyim üzerine olan bilinçli derin düşünceyi, hem de gelecekle yüz-yüze sorumluluğu geri çeviren bozulmuş zamanıyla uyuşamaz. Yeni moda "siyasal zapping",

demokratik yaşam üzerindeki bu olumsuz "yapıbozum" darbesini çok iyi anlatmaktadır. Medyatik olmuş –genellikle gelip geçici– bir konudan birdenbire, tümüyle başka yöndeki falan "kümeye dayanan" falanca dayanışma kurulunun bir anlaşmasına geçilir. Bazıları, aynı zamanda geçmiş deneyimlerin ortak sermayesinin oluşturulmasını, geleceğe dönük projelerin karşı karşıya getirilmesini, özel ereklerle bütünün beklentilerinin eklemlendirilmesini önleyen bu özgürleştirici dağıtmayı takdir eder. Bu "zapping" süreye, demokrasinin bu can veren verimli toprağına sırt çevirmektedir.

Demokrasinin, teknobilimin ve gerçeği okuyanların nicel ve öncelik hakkına sahip zamansallıklarından kazanacağı pek bir şey yoktur artık. "Oldubitti" ve "program dilimi" benzeri uygulamalar, daha önce burada anımsatıldığı gibi, teknokratların zamanı keyiflerince yönetme, onu ekseninden saptırma savlarının çok özgün örnekleridir. Bu tür girişimler, teknoyapılara karar olanağı verir; daha genel anlamda, toplumun evrimini kapatır ve ona her çoğulcu açılımı yasaklar. Böylece teknokratların prefabrik kentleri, hem demokrasinin, hem de zamanın olumsuzlamasıdır. Oysa klasik kent, "zaman üzerine atılmış kemer" demiştir Paul Chemetov,[5] kentsel ve siyasal *sivilciliğin* –kökbilimsel etimolojik olanlar da içinde– demokratik değerlerinin bir şablonu olmutşur.

Stalinci zamansallığa, bu zamansal yabancılaşmaların dördüncüsüne gelince, o da "hiçbir şey kazanılmadı" söylemiyle uyuşmaz. "Reel sosyalizm" yönetimlerinin demokrasi karşıtı nitelikleri o denli açık idiyse, onların zamanla ilişkilerinin de demokrasiye varmada bir ana öğe olduğu üzerinde pek durulmamalıydı. Kendisinden-vekil-parti-devlet, yalnızca kendi öz geçmişini ve kendi öz geleceğini değil, tüm geçmişi ve tüm geleceği denetleme savındadır. Bu zamanı denetlemenin, George Orwell'in *1984*'ünde "Ingsoc" iktidar dizgesinin merkezinde bulunduğunu biliyoruz. Zamanın kapatılmasına dayalı bu sosyalizme, bir gün bir *zamanı açmanın* sosyalizmi (ancak

5. Paul Chemetov, *Le territoire de l'architecte*, Paris, 1994.

kavram şimdiden o denli değersizleşti ki...) karşı çıkacak mıdır? Yani, kapitalizmin ezberci ve kendini sürdüren baskın zamansallığından ve onun finansallığı ölçüsünde teknik de olan baskılarından kurtulmuş bir toplumsal evrim?

Demokrasi ile zamansallık arasındaki ilişki hem oluşun, hem de anın içine kazınmıştır.

Oluş içindeki, demokrasinin yeni referanslarını karşılamak ve beklenmeyenlerle karşılaşmak yetisinin arasına. Onun zamansal dinamiği, çeşitli bireylerin kendi toplumsal konumlarına, ekonomik çıkarlarına ve siyasal kültürlerine bağlı olarak savundukları birbirine zıt seçmelere göre, gerilimler, tartışmalar, dahası çelişkiler bakımından zengindir. Bu çelişkiler, sivil hayatla birlikte, yalnız onunla birlikte var olmuşlardır. Bunlar, özellikle küçüklerin, zayıfların, donanımsızların doğal anlatım biçimidir. Fukuyama'nın "tarihin sonu" biçemi bir zamandan bağımsız liberalizme düğümlenmiş, uzlaşmacı ve kaygan toplum projesi, hem demokrasiden, hem de zamansallıktan ayrılmak demektir.

An içinde, yurttaşların siyasal toplumsallaşmalarını belirleyen *hic et nunc* (burada ve şimdi) koşullarında. Böyle bir saat sorunu, toplumun seçimi, demokratik yaşamın kuralı üzerinde olan tartışmalar ne denli sert olursa olsun, bu çelişkiler, ortak zamanın içine kazınır. İşte bu, "con-temporain" [birlikte-zaman] deyiminin tam karşılığıdır: Birlikte yaşanılan bir an, bir zaman. Demokrasi, kendi zamanlarının gerçeğiyle birlikte yaşamayı, gerçek çağdaş olmayı istemeyen ve şu ya da bu öğretinin düşünce dizgesinin soyutlamasına sığınmayı yeğleyenlerden büyük bir destek görmeyi umamaz.

Böylece, toplumsal yaşamın özgün bileşeni olarak düşünülen kuşaklara, onların zamanın süresi içindeki ortak konumlarından söz açma noktasına varmış oluyoruz. Her kuşak, aynı tarihsel deneyimden yararlanır; her birinde aynı bunalımlar yararına siyasal bilinç uyanmıştır; bunlar direniş olabilir, sömürge savaşları olabilir, Mayıs 68 olabilir. Her biri aynı umut-

ları ve aynı kanıtları tanımıştır; 1981'in sosyalist "değişimi" de öyle.

İster kuvvet ilişkileri nedeniyle, ister ortak ruhsallık olguları olarak kuşaklar arası ilişkilere sıklıkla yaklaşırız. Yaşlılar iktidara yapışırlar, gençler ise onların yerini almak için sabırsızlanırlar. Berikiler sakınımlı, ötekiler tepkiseldirler. Peki bir *kuşaklararası demokrasi* üzerinde derin düşünmek daha doğru değil midir? Bu, aynı zamanda her kuşağın, her birinin kendi öz deneyimine ve de özel "yaşam çevreni"ne bağlı olarak, site-devletlerinin işlerine katılmasını sağlayan bir denge rejimi olmaz mıydı? Sürenin içinde "çağdaş" olan değişik kümeler –isterse aynı kuşaktan olsunlar– böylece, bu kez dönemin aynı sorunlarıyla karşı karşıya bulunan yurttaşlar kimliğiyle, an içinde "çağdaş" oluşu ölçüsünde demokratik olan bir danışmaya çağrılmış olacaktı.

Zamanla demokrasi arasındaki kadim bağdaşıklık, her ülkenin siyasal toplumunun özgül kadroları içinde yavaş yavaş oluşmuştur: Belediyeler, toprak ortaklığı, ulus-devletler. Varsın demokrasi bir "zaman işi" olsun, acaba ülke, bu temel ilişkiyi gezegenin kendisinin ve onun dünya-zamanının boyutlarına dek genişletmesine izin verecek midir? Çağımızın yeni olgusu olan dünyalaştırmayla el yordamıyla kendini arayan uluslararası demokrasi arasında nasıl bir karşılıklı etkileşim sezinleyebiliyoruz?

Uluslararası demokrasi üzerine sorunun çıkış noktası, sıradan bir saptamadır: Toprağı olan devletler dizgesi; onların uyumsuz mozaiğinin, su üstündeki toprakların tümünün (uçlardaki deniz ve hava alanları da var) kapladığı ve giderek, bu toprağın "yönetilebilirliği"nin[6] yalnız ona garanti edilebileceği iddia edilmektedir. Peki egemen halklar, eğer her biri kendi sınırlarının içinde kalırsa, göç dalgalarının yarattığı düzensizliği, büyük kentlerin bunalımını, gezegenin "ikili toplumunu", yıldırım hızıyla yayılan salgınları, yüksek atmosferin durumunu, her biri bir "sınır-aşan", devlet-aşan nitelikteki bir yığın

6. Bu formülü Ignacy Sachs önerdi.

başka tehlikeyi nasıl dikkate alacaklar? Bu tehlikeler, ortak bir ana, 20. yüzyıl sonunun genelleştirilmiş bunalımının anına kazınmaktadırlar.

İnsanlık, tarihinde ilk kez, her tikel toplumun yüreğinde bulunan ve oradan durumların sonsuz değişikliğine giden gezegen ölçeğindeki sorunlarla karşı karşıyadır.

Öyleyse uluslararası demokrasi, bir "zaman sorunu"dur. Gezegensel önceliklerinin doğrulanacağı ve toprağı yönetebilme yeteneğinin belirleneceği yer ortak anın içidir. Ancak, demokrasi ortak sorumluluklarını sürenin içinde kullanmak zorundadır. Çünkü bu sayısız tehlikenin değişik etkileri, sürenin içinde ortalığı kırıp geçirecekler. Demokrasi, böylece onun zorunluluğunu söyleyen şimdiki zaman bile olsa, meşruluğunu, gelecekle ilgisine göre doğrular.

Bu anlamda uluslararası demokrasi de, sorumlulukların dünyalaştırılması gibi, araçların ve akışların dünyalaştırılmasına karşı bir konum alır. Dünyasal zaman, daha önce de not edildiği gibi, teknik süreçlerin ve finansal çıkarların ilk ereği içine sıkıştırılmıştır. Onu yeniden süreye yaymayı ve gelecek gezegensel erimlerini araştırmak için siyasal bilincin ve toplumsalın kuvvetlerinin, dünyanın yazgısını, tekniğin ve ekonominin yönetimine bırakmak yerine, onu gündemlerinin ilk sırasına almaları gerekir.

Demokrasinin zamanla yaptığı bu gezegen ölçeğindeki bağdaşıklık, uluslararası toplumun yeni kurumsal biçimlerinden geçer. Birleşmiş Milletler'in reformu üzerindeki güncel tartışmalar, teknik ve kısa erimli sorular içine kapanıp kalmamalıdırlar. İnsanlığın geleceğinin dünya çapındaki Konseyi hangi tarihe kalır?

Hem bir anın, hem de ortak bir geleceğin içine kazınmış, ama her halkın özelliği olan ve çeşitliliği, o halkın zenginliğini oluşturan "zamanın kültürlerine" saygılı bir uluslararası demokrasi, özgün bir tarihsel istemdir. Elbette gezegene egemen olan iktidar dizgelerinin karşısında kendi kendisini düzenlemekte zorlanacaktır. Uluslararası firmalar, dünya ça-

pındaki dini iktidarlar, devletlerarası araçlar, teknokozmosun high-tech ağları. Ama egemen halklar, demokrasinin gerçek oyuncuları oldukları sürece, gezegenin bu denli yaşamsal sorunlarında görev alabilecek egemen halklardan daha iyisi olabilir mi?

13
Siyasal Bir Zaman Kültürü

Zamansal ya da uzamsal aranın, bizim siyasal kültürümüzün bütünleyici bir parçası olduğu genellikle herkes tarafından benimsenir. Biz, sınırları iç-içe geçmiş adacık ülkeleri, "istihdam havzalarının" coğrafyasını, bölgelerarası dengesizlikleri, kent alanının çarpıklaştırılmasını ve bir o kadar da büyük güçlerin jeostratejisini, yerkürenin "sıcak noktaları"nın haritasını, uluslararası göç dalgalarını dikkate almayı öğrendik. Ama zamanın kendisinin bir siyasal kültürü kurmakta, yani ülkenin düzenlenmesi ölçüsünde zorunlu bir "zamanın

düzenlenmesini" hazırlamakta ve uygulamaya koymakta iyi bir şekilde hazırlanmış değiliz.

Bununla birlikte, zamanla ilişki de bizim "toplum sorunlarımız" arasında bir çifte başlık altında yerini almıştır. Hemen şimdi ve anlık olan, bize, aldatıcı önceliklerini dayatmaktadır. Varlığımızın geri dönülmez biçimde birlikte yürüdüğü tanık-zaman, şablonlanmış ve güdümlü parametre zamanın içinde değersizleşmektedir. Öte yandan, o parametre zaman da, baskılarını bundan böyle tüm gezegene dayatan, tepeden bakan bir dünyasal zamana genişler. Modern yaşamın işlevsel ve işbölümüne uyar olmuş bu zaman nasıl yeniden değer kazanacak? Biz, "zamanın-içinde-olmak" yetimizi yeniden nasıl kazanabiliriz? Zamanı, Tarihin Büyük Çarkı'nın güven verici ve mekanist yanılsamalarından uzak, anlamca zengin biçim verilebilirliği, duraklamaların ve güçlü anların ve bekleme, bunalım, düzenlilik kopuşları, tehditler ve gerileme anlarının birliği içinde nasıl onarmalı? Yani, edilgen tüketiciler olarak değil de sorumlu yurttaşlar olarak *zamanı nasıl yaşamalı*?

Belki aralarındaki denge her zaman belirsiz, her zaman tartışma konusu olan dört kavram kümesine dayanarak. Ne kişisel zaman ne de toplumsal zaman, birbirleri uğruna kurban edilmelidir. Şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek arasındaki diyalog sürekli kalmalıdır. An, sonuna kadar yaşanmalıdır, ama bu sürenin uzgörüsü içinde olmalıdır. Ve yurttaş-zaman, Pazar karşısında olduğu gibi Devlet karşısında da kendi öz yetkinliğini doğrulamalıdır. İşte zamanın siyasal kültürünün yüreğine yerleşmiş bir yığın siyasal erek...

Kişisel yani "özel" zamanla toplumsal yaşamın ortak zamanı arasında, sanki bunlar birbirinin dışında iki varlıkmış gibi, ince bir alışveriş düşünmek yeterli olmaz. Daha çok –bu, siyasal olduğu ölçüde ahlaki bir gerekliliktir de– onlar arasında yüksek bir birliği yeniden bulmaya izin verecek gizli anlaşmayı tanımlamak gerekir: Bu, genel ilke olarak insanlık zamanının anlaşmasıdır.

Daha önce belirtildiği üzere kişisel zaman, "dört zaman" arasında çekiştirilir: Birincisi biyolojik (dinlenme, beslenme, sağlık önlemleri), ikincisi ekonomik (gelirin zorunlu koşulu olan emek), üçüncüsü aileye ve kültüre ilişkin olan (toplumsal varlığımızın yeniden–üretimi için) ve sonuncusu (aslında tek kişisel olanı) içsel "ben"in kullanımına hazır olanıdır. Onlar arasında, karmaşık dediğimiz toplumlarımızın çoklu baskılarının şiddetlendirdiği sürekli bir gerilim vardır; her biri elinden geldiğince adaletli davranmalıdır. Yine bu dört zamanı kullanma açısından –bu eskiden beri zaman kültürünün bir parçasıdır– özellikle onların *aynı zamanda* kişisel ve toplumsal olma niteliğinden ötürü, insan, şaşkın ve umarsız olarak birinden ötekine yalpalamak yerine, adımını sağlam atmalıdır.

Bunun için çok moda olan "zaman yönetimi" gibi reçetelere başvurmak, işi basitleştirmek olacaktı. Bunlardan birisi "günde bir saat kazanmayı"[1] önerir; öteki, daha iyisinin ivedilerle önceden kestirilemeyenleri planlamak olduğunu[2] söyler; bir üçüncüsü de insanın, zamanını ve enerjisini" iyi yönetmesini[3] salık verir. Sonuncuya gelince, evde ufak tefek işlerle uğraşmak[4] modeli üzerinde bir "yaşam sanatı" kurar. Her biri –çok sayıda "danışma kurulunun önerdiği"– yetiştirmeler olan bu gerekçeler ne ölçüde yararlı olurlarsa olsunlar, sıkıntı içindeki birçok insanın karşılaştığı bunalımın ciddiyetini gösterirler. Ancak bu "zaman mühendisliği", sonuç olarak, parsellenmiş ve ölçüye vurulmuş zaman, yani dizge-zaman olgusuna uysal bir uyumu güvence altına alır; yeniden ele geçirmeden çok boyun eğmeyi anlatır.

Bir başka girişim daha siyasal olma savındadır: "Seçilmiş zaman devrimi",[5] "serbest zamanın kültürel devrimi",[6] "çalışma

1. Ray Josephs, *Gagner une heure par jour* [Günde Bir Saat Kazanmak], Paris, 1993.

2. Marie Avenel, danışman, *Info-Matin* sözünü etti.

3. Marie - Josée Couchelaere, Bölüm 3, not 16'da sözü edildi.

4. Jean - Louis Servan - Schreiber, *L'art du temps* [Zaman Sanatı], Paris, 1983.

5. Jacques Delors, *La révolution du temps choisi* [Seçilmiş *Zaman*ın Devrimi], Paris, 1980.

6. Joffre Dumazedier, *La révolution culturelle du temps libre: 1968 - 1980* [Serbest

zamanının esnekliği", hepsi de "gelişen" diye nitelenen kişisel zaman yararına. Modern zamansallığımızın ve onun sürekli geriliminin katılığına karşı bu saldırıların, temelde sağlıklı bir yanı vardır. Ancak, "öznenin geri dönüşü" felsefe çevresi ortamında, kişisel zamanı, içinde toplum olarak yaşamayı da barındıran zaman ilkesinin üstünde, kendi-içinde olarak görmek eğilimindedir. Hannah Arendt şöyle söyler: "bu durumda kişisel zaman bir *cocooning* [koza örme] içinde "kendisinden başka hiçbir şey olmayana eksenlenmiş bir özel zamanın gamlı kalınlığı içine"[7] kapanmış olacaktı.

Bununla birlikte, zorunlu olarak kendini verici, kurban bir "toplumsal" emek-zamanla "erkin", gelişen diye takdir edilen "kişisel" bir dinlence-zaman arasındaki basitleştirici zıtlıkta diretmek aldatıcıdır. Temel nokta başka yerde, yani anlamda, etkinliklerin sonucundadır. Kişinin isteklerinin gerçekleşmesi ve toplumun gereksinmelerine katkı anlamında yaşanmış bir emek, işsizliğin dayattığı kısır boş oturmalardan ya da ticarileştirilmiş dinlencelerin geriletici kitleselleştirilmesinden daha değerlidir.

Kişisel zaman, sıradan her insanın bile iç dengesindeki düzendir. Ama ne kendine hayran, ne de durağan bir ilişki içine kapanmalıdır. O, ancak toplumla ilişki içinde, ancak oluş devniminin içinde varolur.

Bu kişisel zaman, der Arendt, içe dönük "gamlı" sonuçsallıklarla yetinemez. O, hem sürekli kararsız olan bir gerilimin, (toplumumuzda her şeyin kendi içine kaçmaya zorladığı) kendisi için bir zamandır, hem de başkaları ile birlikte bir zaman, başkalarına doğru gitmeyi "seçtiğimiz" bir zamandır. Demek ki kişisel zaman, ancak süre içinde açılıp çiçeklenebilir. Her birey, ancak kendisini geçmişiyle geleceği arasındaki birleştirici ilişki içinde düşündüğünde, çoklu zamansallıklar arasında çekiştirilmeye, onların hırpalamasına direnebilir. Bundan dolayı kişisel zamanın toplumla ilişkisi, ancak katıksız işlevsel, katık-

Zamanın Ekinsel Devrimi: 1968 – 1980], Paris, 1988.

7. Hannah Arendt, *La crise dela culture*, Paris, 1972, s.12.

sız doğrudan bir yaklaşımla isteğine erişebilir. O, her bireyin, üyesi olduğu toplumun deneyimlerine ve beklentilerine tam katılımıyla (bunun içinde "kişisel" olanlar da var) ortak oluşum içine kaydedilmelidir. Eğer bu bir içsel utunma ise kişisel zaman da toplumsal evrimin dinamik bir bileşenidir; elinde bulundurduğu, vekillikle yönetmeye yeterli cansız bir gereç değil.

Zamanın bir siyasal kültürü –ikinci gereklilik– gerçekte ancak şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek arasındaki doğurgan gerilim içinde, bu üç ek-stasenin içinde kurulabilir. Halil Cibran*, "eğer zamanı, düşüncenizde mevsimler olarak ölçmek zorundaysanız" der, "bırakınız her mevsim öteki mevsimleri de içersin ve her gün, geçmişin anısını ve geleceğin beklentisini kucaklasın",[8] her gün, yani her şimdiki zaman... Gerçekte, bizim zaman üzerine olan derin düşüncemiz boyunca hiçbir şey, şimdiki zamanın eksenel ve yaratıcı özelliği olarak tanımladığımız şeyi tartışmaya açmamıştır. Bu, Péguy'nin "zamanın geçiş noktası" diye takdir ettiği, geçmişin içine boşaldığı ve orada gerçekleştiği, gerçekte geleceğin de oradan fışkırdığı zamansal düğümdür. Bu, insan olma sorumluluğunun kusursuz zamanıdır.

Hannah Arendt, çok tanınan "Kafka parabolu"ndan da yararlanarak şöyle açıklamıştır: O, insanların zamansal sürekliliğinin yüreğine konmuşsa, fiziğin ve biyolojinin ikili birime dayanan zamanı yalnızca önceyi-sonrayı tanırken, bu şimdiki zaman, bunun aksine, zaman içinde bir *gedik* oluşturur. Çok kafkavari bir anlatımla insan, birbirleriyle çelişen iki kıskaç arasındadır. Birisi onu arkasından iter (geçmiş) ve öteki onun yolunu keser (gelecek). Zamanın sürekliliğini koparan da bu

---

* Halil Cıbran: Lübnanlı yazar ve ressam (1883-1931). İlk yapıtları modern ve kilise karşıtı olduğu için herkesin gözü önünde yakılmıştır. Ermiş (The Prophet-1923) adlı yapıtıyla büyük ün kazamıştır. Suriye- Lübnan göçmen okulunun (el –Mehcer) önderi olan Cibran, coşkulu ve yarı-gizemci bir romantizmle yapmacıktan uzak ve içten bir toplumsal değişim özlemini birleştirmiştir. (ç.n.)

8. Halil Cibran, *La prophéte* [Peygamber] (Anne de Smedt çevirisi), Paris, 1981, s.97-98.

kavganın çatırtısıdır. Böylece bir gedik açılır" der Arendt, "ve oradan bunlara, yani geçmişe ve geleceğe göre değişik konumda "köşegensel bir kuvvet" çıkar.[9] İşte bundan, insanoğlunun dünyadaki varlığı kadar bizim şimdiki zamanımızın –devinim durumundaki karmaşası içinde– tekil büyüklüğünü de çıkartabiliriz. Kendi payına Minkovski'nin önermesi ise şöyledir: "Şimdiki zaman, geçmişten fazla bir boyuta sahiptir [...], geçmişe kazınmamış olan bir boyut."[10] Bu, inisiyatifin zamanıdır, birlikte-davranışın ayrıcalıklı alanıdır. Şimdiki zaman, "edimin"[11] çifte zamanıdır; hem gelecekten ve geçmişten kurtulanın, hem de onları birbirine düğümleyenin zamanıdır.

Bundan ötürüdür ki şimdiki zaman, yeri doldurulamaz potansiyelleri ve o oranda da bu gedik olma özelliği ne denli kuvvetli olursa olsun, eksenel ve doğurgan koruyuculuğunu ancak geçmişle gelecek arasındaki gizli anlaşma içinde uygulayabilir. Bu iç bağımlılık üzerinde ayak diremek, daha önce belirtildiği üzere, şimdiki zamanın ayrıcalıklı siyasal koruyuculuğunu, toplumlarımızın evrimini kendi kendisine yeten bir hemen şimdinin içine sıkıştırma savındaki yoksullaştırıcı şimdiki zamancılıkla hiçbir ilgisi olmadığının yeniden altını çizmek demektir.

Ne şimdiki zamanı görmezlikten gelebiliriz, ne de geçmişi reddedebiliriz. 1995'te yapılan ve Amerikan halkının yüzde altmışının, Japonya üzerine ilk atom bombasını atma buyruğunu veren başkanlarının adını bilmediklerini gösteren soruşturmaya nasıl ilgisiz kalınabilir? O soruşturmaya katılanların yüzde otuz beşi de seçilen nişan tahtasının adının Hiroşima[12] olduğunu bilmiyordu. Yarım yüzyıllık bir uzaklıktan, "dünyanın en güçlü demokrasisinin" siyasal olgunluğu ve derin düşünme yetisi, daha çok bir uzlaşma içinde görünüyor. Sivil bilinç, geçmişten beslenmek zorundadır, ancak onun içine kapanmamak koşuluyla, diye açıklar Arendt. Örnek olarak o, partilerinden

9. Hannah Arendt, a.g.e., s.16-25.
10. Eugène Minkovski, *Le temps vecu*, Paris, 1995. s.155 ve 157.
11. Bernard Lepetit'nin formülüne göre, EHESS Kolokyumu, Toulouse 1995.
12. *International Herald,* 2 Mart 1995.

kopmuş ama bu geçmişin tutsağı olarak kalmış olan ve bir takınak etkisinde oraya dönen "eskiden-komünistler"le izleyecekleri yolu göze alan ve şimdiki zamanın siyasal gerçekleriyle yeni durumları içinde karşılaşma kuvvetini yine oradan alan "eski komünistleri" birbirinden ayırmak gerekir[13]

Demek ki geçmişin dikkate alınmasında, herhangi bir geçmişe özlem, geçmiş zamanın onarılması yönünde, geçmişe sapmanın sahte kavgasını geri çevirmeye yeterli olacak herhangi olanaksız bir düşlem yoktur. Mimar Paul Chemetov, kentsel projeler konusunda konuşurken, geçmişi anımsamak, açıkça, karşı durum almak, onun geleceğe götürecek yolu yeniden bulmasını araştırmaktır; ama "bizden öncekilerin (kentlerde) bıraktıkları küçük (işaret) çakıllarını silmeme yolunda dikkatli olarak."[14]

Geçmiş, kendi ilkesine göre demokratik bilinç için iyi bir referanstır. Daha önce de burada, geleceğe yönelik derin düşünce alanları olan bir yığın "iyi kullanım" örneği anımsatılmıştır. Geçmişle gelecek arasındaki bu ana eklemleşmeye karşı-kanıt, açık bir şekilde, bugünkü sıkıntılı durumlarını duayla ve boş geleceklerini idealize edilmiş, hemen hemen zaman dışı bir geçmişi yüceltmeyle geçiştirmeye çalışan toplumlardan gelir. İşte örnekler: Brahman milliyetçiliğinin seçim gücünün etkin olduğu Hindistan, etkin bir geçmişe-tapınmanın egemen olduğu tüm köktenci İslam ülkeleri, Orta Batı Amerika'daki "küçük-beyaz" kümelerinin aşırı-gericiliği, Fransa ve Avusturya'daki Milliyetçi Cephe'ler... Köktencilik, her zaman, bir zaman-dışına kaçıştır; topluma, bu bağlamda özgün bir yön öneremez.

Konu edilen geçmiş, elbette geleceği açandır. Ama bu geçmiş, tarihin "yükselen kuvvetlerini" her zaman, olabildiğince zafer dolu sınıflara, uluslara, ideolojilere bırakan geçmiş değildir. Bu aynı zamanda başarısızlıkların, yenilenlerin, uygu-

13. Hannah Arendt, *La crise de l'*événement [Olayın Bunalımı], Paris, 1989, s.163-167.
14. Paul Chemetov, France-Culture, 5 Ağustos 1995.

lanamamış potansiyellerin, kısaca, "tasarı olarak" kalmış her şeyin de geçmişidir, demiştir Ricœur[15]: Halk başkaldırıları, kurtuluş kavgaları, toplumsal ütopyalar, yalnız düşünürler. Bu geçmiş, bir başka geleceğin taslakları olarak düşüncede (bile kalsa, yine de geleceğin taşıyıcısıdır. Gerçek geçmişle karşılaşması gereken gelecek arasındaki, daha önceden doğrulanmış aynı suç ortaklığı da yüceltilmiş geçmişle düşlenen geleceği, Jankélévitch'in deyimiyle yitirilmiş cennetlerin ve altın çağların Bahçesiyle gelecekçi kentin öteki dünyaya ilişkin ütopyasını birbirine lehimler.[16] Geçmiş ve gelecek her zaman dayanışma içindedirler. Péguy, geleceği açmak, geçmiş içinde "kök salmak"tan, "yeniden öz kaynaklarına dönmek"ten geçer, der.

Ancak, deneyimin ve beklentinin oluşturduğu ayrışmaz bu çift, bununla birlikte, yine zamanın devinimiminden doğan bir dengesizliğin acısını çeker. Geçmiş kapalıdır, olup bitmiştir, dolayısıyla, en azından görece olarak bilinir; oysa gelecek, kendi ilkesi içinde de gelene açıktır, yani bilinmez. Ve henüz beklentinin açıkça daha kuvvetli olduğu yerde deneyimin en güçsüz olduğu gerçeği, bu ilke simetrisizliğini keskinleştirir. Sanayi çağının ekonomik ve toplumsal tarihi, zenginliği ne olursa olsun, ne süregelen kitlesel işsizliğe ne de doğal çevrenin değer yitirmesine karşı pek bir şey yapabilmektedir. Bununla birlikte, bizim gelecek çevrenimize egemen olanlar, ötekiler arasında özellikle bu iki sorundur.

"Eğer geçmiş gelecekten ayrılmışsa zihin karanlıklar içinde yürür"[17]: Tòcqueville'in sık sık yinelenen bu özdeyişi bizi unutuşun, genel affın, bunamanın tuzaklarından korur; tarih mesleğine, emeğinin ancak geleceğe açılmakla anlam kazanacağını anımsatır. Ama o, buna zıt olarak, geçmişin hazırlayamadığı durumlar karşısında da artık bizi caydırma yoluna gitmemelidir.

---

15. Bölüm 8, not 25'de sözü edildi.
16. Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, s.175.
17. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique* [Amerikan Demokrasisi Üstüne], cilt II, Bölüm VIII.

Bizim siyasal zaman kültürümüz de anın ve sürenin bitişik öncelikleriyle –uyarıcı üçüncü çelişki– karşılaşmalıdır.

Walter Benajmin'e göre bu, zamanın ve oluşun aynı eyleminin düğümlediği ve gerçekleştiği *kairos*un, yani "kairolojik" anın apansız kuvvetinin içindedir. *Momentum-Movimentum* (Eylem Anı)!

1789, 1945 ya da 1968 gibi "kuvvetli zamanların" yaratıcı yetkinlikleri gün ışığına çıkartılmıştır. 1848 ve onun "Halkların İlkbaharı" da anımsatılabilecektir. 1848 çatışmaları, yüzeyde, ne denli geçici ve çocukça görünürse görünsün, Avrupa toplumlarının yavaş içsel emeğinin ürünüdür ve tüm 19. yüzyıl boyunca ve ötesinde onların geleceğini açmışlardır. Ya da yine 1919, çalışanları genel greve, sosyalistleri bolşevikliğe ve aydınları sürrealizme doğru fırlatan "der des der"* yılgılarının zamanı... Böyle zamanlarda insan davranışının kesikli zembereği birden boşanır; bazıları için değerli olan "uzun süre"nin gevşek sürekliliğini, doğaçtan, altüst etmeye gelir.

Çernobil felaketi de, açıkça, hem nükleer teknobilimin yanılmazlığı, hem de Sovyet düzeninin yasallığı söylencelerini yıkmıştır. Her şey –bunun içinde iki yanın da yararlandığı uyuşma da var– birden bire tartışma masasının üstüne konmuştur. Berlin duvarının, yani "beklenmeyenin uzun yaşaması"nın yıkılışı da kendi kıyısında, eğer onlardan biriyse, Benjamin'in en sevdiği formüle göre herkesçe –bunun içinde en keskin karşıtları da var– Stalinciliğin katı ve kendinden menkul zamansallığı içine sonsuza kadar kapatıldığı düşünülen toplumların, dünyalaştırmanın belirsizlik ve kargaşa zamansallığına apansız dönüşü olmuştur. Bu olay, İkinci Dünya Savaşı sonrasının iki Süper-Gücü arasındaki "dehşet dengesi"yle özdeşleşmiş olan iki kutuplu bir jeopolitiği, tüm anlamından boşaltmıştır.

İşte bu, tarihin sonu ideologlarının, yavaş dalgalanmalar kuramcılarının, insan evrimini yalnızca kendi nicelleştirilmiş

* "Bu, artık ondan sonra bir ikincisinin olmayacağı son savaştır." anlamında özel söylem. (ç.n.)

uzgörüleriyle ve numaralanmış senaryolarıyla düşünen fütürologların hiç hazır olmadıkları "olayın geri dönüşü"dür. Olayın bu geri dönüşü –ki tarihçiler katında, kesiklik ve bunalım olguları için çok eski dönemlerden bir ilgi geri kazanımı olmuştur– hiçbir zaman uzun süreyi geçersiz kılmaz, ama ondan tümüyle değişik bir okuma parçası önerir. Bunun gibi, ozon katmanının "kemirilmesi" de çok yavaş, çok kerteli yürüyen bir süreçtir; eski Yugoslavya'da da zincirlerinden boşanan kanlı, aşırı milliyetçiliklerin kökleri çok eskilere dayanmaktadır. Ancak, hemen hemen zaman-dışı olan bir uzun sürenin katmanlarının tezgahları üzerine açılmaktan çok uzak olan bu iki süreç ve daha birçokları, bizim şimdiki zamanımızın apansız bunalımları üzerinde düğümlenmekteler ve bizim geleceğimizi de suçlamaktadırlar. Böylece, uzun sürenin olguları, zamanın kendisinin bölünmez ama her zaman rastlantısal akışını yeniden bütünlemektedir.

Öyleyse, "zamanı yaşamak"*[18], anı, süreyle olan ilişkisi içinde yaşamaktır. Bertrand Poirot-Delpech, Coluche'ün ölümü için düştüğü incelikli notta şöyle der: "Bu ölümün trajik kuvvetinin yaptığı iş, açıkça, onu süresizliğin mutlak anı içinde vurmasıdır. Ölüm, bir sonraki dönemeçte karşısına çıkacak kamyondan kuşkulanmaksızın motosikletinin el gazını sonuna kadar açmış [...], geçmişten olduğu gibi gelecekten de kopuk, *zamanın dışında*, ne yaşı, ne ailesi ne de mavi gök üzerine bir düşünceye sahip, tam bir düşlem içindeyken, onu, yalnızca devşirdi."[19] Diyelim ki o, artık zamanı yaşamıyordu, yalnızca yüzeyinde dolaşıyordu. Herkes deneyi bu denli uzağa götürmemiştir, ama birçoğu, onun gibi, zamanı yadsımaya itilmişlerdir. Demek ki direnmek, anı, onun her ikisi de sürenin içine kazınmış bulunan deneyle ve beklentiyle olan zengin ilişkisi içinde yaşamaktır. Ancak bu bedel karşılığındadır ki an, tüm zamansal doluluğu ve yön verici işlevi içinde

---

18. Dipnotu aşağıda. Dipnot olarak kalmazsa bu işaretin silinmesi de unutulmamalı.
19. *Le Monde*, 30 Aralık 1994 ("Du temps pour soi" [Kendisi için zaman üzerine]).

doğrulanabilir. Bunula birlikte bu işlevi, ona, bir daha çıkagelmeyen ve gelmeyecek olanın tekil kuvveti içinde yaşamayı da yasaklamaz.

Bir Coluche'ün gülünç yüzünden birdenbire uluslararası hukukun ağırbaşlı yönergelerine atlamak yakışıksız mı oluyor? Belki de değil; eğer bu iki örnek, an ile süre arasındaki temel ilişkiyi daha iyi belirtmeye yarıyorsa... Gösterildiği gibi gerçekte, geçmişin ağırlığı, şimdiki zamanın eylemi ve geleceğin tohumları –Heidegger'e göre bu, bizi yeniden bir kez daha üç ek-stasenin "eş-kökenliliği"ne götürür– uluslararası hukuku kurmak üzere birleşirler.[20] Bu da, artık tamamlanmış olan dönüşümleri, yani sömürgeciliğin ortadan kalkışının ve yeni devletlerin sahneye çıkışının etkilerini kaybeder; olmakta olan değişimlerden, örneğin yeni doğal zenginlikler üzerinde, egemenlik kurallarından beslenir. Ama, bir yandan da açık deniz ve uzay hukuku gibi henüz kuluçka dönemini yaşayan geleceği simgeler. Bu uluslararası hukuk, sürenin kümülatif zamanına bu biçimde kaydedilir; örneğin, her devletin iki yüz deniz millik bir yarıçap içinde yararlanacakları "tekelci ekonomik bölgeler"i tanımlayan 1982 tarihli Montego Körfezi Sözleşmesi böyledir. Ama bu sıçrama, özellikle Latin Amerika[21] devletlerinde, hukuksal düşüncenin alışılmış ağır birikimiyle hazırlanmıştır.

Zamanı yaşamak,* yine de kendini –dördüncü gereklilik– ne ekonomik zamana, ne de devletin zamanına tümüyle teslim etmektir; ama toplumsal zamanın, yurttaş zamanının özerkliğini doğrulamaktır.

---

20. Monique Chemillier-Gendreau, *La rôle du temps dans la formation du droit international* [Uluslararası Hukukun Oluşumunda Zamanın Rolü], Paris, 1987, s.1-2.

21. A.g.e.

* Habiter le temps: Bu söylem, Türkçeye "zamanda olmak", "zamanda oturmak" ya da "zamanda bulunmak" diye çevrilebilirdi. Ancak, yazarın burada ve kitabın başından bu yana açıklamaları, kullandığı kavramlara Almancada bulduğu karşılıklar, amacının dinamik, canlı bir kavramı anlamak olduğunu gösteriyor. Bu bakımdan bu çevirinin, yazarın söylemek istediğine en uygunu olduğunu sanıyorum (ç.n.).

"Pazarlar", gerçekte, ancak iyi düzenlenmiş, iyi programlanmış bağdaşık bir zaman içinde rahattırlar; zamanın sıralanmasıyla, finansal kurgularının buyrukları, önceden yapılmış tahminleri, amortisman hesapları açısından ilgilenirler. Oysa toplumsal gerçekliğin ve sivil inisiyatifin zamanı, doğası bakımından heterojen, önceden görülemeyene ve dizgeleştirilmemişe açıktır. Anonim finans güçlerinin, her seferinde seçim değişimlerinin ereğine göre ya da halkın apansız zorlamalarının etkisiyle bir ülkenin geleceğinin yeni çevrenlere açılmasından "tedirginlik" –insan ruh bilimine ilişkin olan bu kavram, yanlış olarak, çok fazla insani olmayan bu dünya için kullanılmaktadır– duydukları bilinmektedir. Toplum, böylece sıcağı sıcağına, zamanı *kurma* yetisini doğrular; ama bu, soğuk zamansallıkları kural tanımayan pazarların pek hoşuna gitmez. Daha ilk bakışta bunun, ekonomik liberalizm ile demokratik özgürlükler arasındaki kimlik söylemini hiçliğe indirgeyenin, zamanın kendi öz yetkesi olduğu görülür.

Devletle toplum arasındaki ilişkiler ise tümüyle ayrı bir doğadadır ve hiçbir basitleştirici bakışım, finansal güçlerle devlet güçleri arasında arabuluculuk yapmaya çağrılamaz; yurttaş istemlerinin en yakın siyasal biçimi, yani kendisi de katı bir zaman denetimi savındaki, kendisi de zamanı denetleyen pazarlar ölçüsünde toplumsal evrimin düzenliliklerinden uzak bir devletsel araç olmakla birlikte, "hukuk devleti" haricinde Devletin toplum üzerinde uyguladığı erk, toplumsal zaman üzerindeki gücünden, takvim gibi "zaman markalayıcılarından", "büyük yıldönümleri" gibi anısal anlardan geçer. Buradan, siyasal kültürü, Anglo-Sakson ülkelerde düşünülemeyecek kertede devlet denetimindeki bir Fransa'ya, Bertrand Poiro-Depech'in alaycı nitelemesiyle, yalnız yüksek yönetim katında değil, ama "bizim anılarımızın takviminin, onların içeriğinin, onlardan çıkarılacak dersin bile içinde"[22] rol oynayan "talan düzenine" varılmıştır. 1994'te devletin önerdiği, aslında dayattığı bildirim" 6 Haziran şafağında Normandiya'ya yapılan

22.*Le Monde*, 8 Mayıs 1996 ("Alternance et vérité" [Almaşık ve gerçek]).

Amerikan çıkarmasını anlatırken Rus cephesinin durumu hiçliğe gönderilmiştir. 1996 yılı Clovis'i* ve onun vaftiz törenini göklere çıkarırken "Halk Cephesi"ni ve onun 1936 atılımlarını görmezden gelmiştir. Toplum, şimdiki zamanın bunalımlarını düşünmekte ve böylece bir yurttaş zamanına yaklaşmak için kendisine yardımcı olabilecek tarihsel işaret noktalarını kendisi seçme araçlarına pek sahip değildir.

Bununla birlikte, toplumsal yapının kendi evrimini kendisi düşünme, yani "tarihi yapma" yetisi, François Chatelet'nin Tukidides'de ve Atina demokrasisinde ortaya çıkardığı üzere, çok eski bir geleneği temsil eder. O çağdan bu yana, diye açıklar Chatelet, Grekler insan varlığının zamansal ve bedensel özelliğini, insanın oluşumu ve böylece, bireylerin yargılarıyla site-devletinin ortak yazgısı arasındaki bağı doğruladılar.[23] İnsanın tarihsel öyküsü ile yurttaşlık praksisinin bu ilkesel birliği, kuvvetinden hiçbir şey yitirmemiştir.

Aksine, bu çok eski gelenekleri anımsamak, yurttaş zamansallığının hemen hemen zamandan bağımsız, değişmez prensipleri içine kapanmak anlamına gelmez. Fransa'da erkek-kadın eşitliği karşıtlarının, gösterişli biçimde başvurdukları yurttaşlar arasındaki iki yüzyıllık bireysel eşitlik kuralı da böyledir. Bu kural, toplumsal gövdenin bir bölümünün –kadınların– temsil edilmesini sağlayacak bir kota dizgesinin düzenlenmesini yasaklayacaktı. Peki, buna benzer önlemlere başvurmadan, Fransız siyasal dizgesi, bu "maço"luktan nasıl kurtarılacaktır? Yurttaş zamanı, "cumhuriyetçi" bile olsalar, değişmezlerin içine kapanarak değil, ama toplumun sorunlarıyla birlikte evrilmek zorundadır.

İspanyol romancısı Manuel V. Montalban'a göre yurttaş zamanı, artık Maymunlar Gezegeni diye adlandırdığı yerküre-

* Clovis I ya da Chlodovechus (Louis): Frankların kralı (481-511). Önce yalnız Tournai kıyısı Franklarının kralı iken Romalı komutan Syagrius'u yenerek 486'da egemenliğini tüm kuzey Galya'ya kabul ettirmiştir. Sarayını Paris'e taşımıştır. Katolikliği benimsemiş, Galya kilisesini düzenlemiştir. (ç.n.)

23. Jean Lacoste, *Quinzaine littéraire* dergisinde François Chatelet'nin *La naissance de l'histoire* [Tarihin Doğuşu] adlı tezinin yeni baskısının yorumunda.

mizi yöneten "sürekli şimdiki zaman"la yetinemez. "Geçmişi yeniden bulmak" der, "bize bugün gelenin nedenini düşünmek, geleceği eleştirel yoldan sorgulamak ise, bize şimdiki zaman olarak dayatılanı yeniden tartışma gündemine getirmek anlamına gelecekti." Ancak, her şey bizi zamanın süresi içinde düşünmekten, örneğin, niçin ve hangi süreçler sonucu olarak Faslıların, Cebelitarık Boğazı'nda boğulmak için geldiklerini –İspanyol televizyon seyircilerinin alışık oldukları manzara– kendi kendimize sormaktan alıkoyuyor.[24]

Yurttaş zamanı, yine hepimiz için bir zaman, hepimizin ortak zamanıdır. Yani "iki-hızlı" bir toplumu, toplumsal evrime eylemli biçimde katılan etkin yurttaşlarla edilgenleştirilmiş, toplumdan olduğu gibi zamandan da dışlanmış, alıcısının beğenmeyerek zamansallığın ve yurttaşlığın sıfır noktasına geri yolladığı yurttaşlar arasına hendek kazan bir toplumu benimsemeyen bir zaman. Bu zamansal *apartheid*'a (etnik ayırım) ne o çok yüceltilen Pazar, ne de Devlet ve onun buyurgan araçları tek başlarına son verebilir. Hepimizin sivil sorumlulukları olmadan, toplum, bir zamanı, hepimizin bölüşebileceğimiz bir zamanın-içinde-olma'yı, bir zaman soyluluğunu yeniden bulamaz.

Hukukçu François Ost, bu sorumluluk hem "alışılmış" zaman içinde çalışabilir, hem de "prometheus"cu[25] zaman içinde, diye açıklar. "İlki daha çok alışkanlıkların gitgide ilerleyen oluşumunu, olgu durumlarının toplumun kendi düzenliliğine uyum içinde sağlamlaştırılmasını, bir bakıma geçmişin şimdiki zaman içinde "güncelleştirilmesini" temsil eder. İkincisi ise bunun zıddına, belirlenmiş amaçları, yeni hedefleri nişan alan iradeci bir atılımla, geleceği şimdiki zamanın içinde güncelleştirmeye çalışır." Kadının ve ailenin konumu, alışılmış zamanla Prometheuscu zaman arasındaki bu gerilimlere iyi bir örnektir. Bu konum, bir yanda geçmişin alışıl-

---

24. Manuel V. Montalban, *La planète des signes* [Maymunlar Gezegeni], Paris, 1995.
25. François Ost, "Les multiples temps du droit" [Hukukun çoklu zamanları], *Le droit et le temps* [Hukuk ve Zaman], Paris, 1985.

mış yapılarına, yani tutucu toplumsal görünümlere bağımlı olmayı sürdürür; bununla birlikte ilerlemeci düşünce, kadınlara ve aileye değişik, "prometheuscu" bir gelecek açmanın yollarını araştırır.

Ancak yurttaş zamanı, eğer oluşu açıyor, böylece ortak zamanı veriyorsa, buna karşılık o da herkesin –hiç olmazsa en ilgili yurttaşların– zamanının bir parçasını kendilerine ayırmalarını ister. Daha önce belirtildiği üzere demokrasi, kendisine bağlı olanların safından zaman ister. Yeniden, toplumsal zamanla kişisel denen zaman arasındaki zıtlığın kötüye kullanılmaması gerektiğine geliyoruz. Bu sonuncunun açılıp serpilme yetisi, hem içsel zamana, o "gizli bahçeye" saygıda, hem de her bireyin ortak davranışının ve toplumsal zamana özgürce girişinin değerlendirilmesinde, açılımında yatar. Böylece, yine eski stoacı özdeyişe, *Omnium temperum in unum collatio*'ya dönmüş oluyoruz (tüm zamanların bir noktada kesişmesi); ama bu kez ondan sivil, demokratik bir söylem önermek için: Bütün zamanları –tüm insanlarınkini– bir tekte, bütün insanlarınkinde birleştirmek.

Böylece yurttaş zamanı, Pazarın ve Devletin zamanından tam özerk durumda, yeni zamansallık praksisleri ve yeni zamansal değerler içinde gerçekleşmeye çağrılır.

O, dizge-zamanın işlevsel buyruklarına ve ara-yüzeylerine tepki olarak, zaman aralıklarına, gecikmelere, gizlilik ve olgunlaşma zamanlarına, kısaca, zamanın *esnekliğine* önem verir. Bunlar, bizim yaşam biçimlerimizin kılgısal ve gündelik zamanla ilişkilerinde de vardır. Bizi, sürenin anlamını –ikinci referans dizisi– yeniden bulmaya, onu anlığın ve hemen şimdinin baskılarına karşı korumaya götüren budur. Yenilenebilir enerjiler, geri kazanılabilir ürünler, maliyeti düşürülebilir gereçler, sürdürülebilir kent ya da tarım biçimleri yönündeki araştırmalar, zamanın süreyle birlikte giden yeniden buluşlardır.

Bazen ödüllendirmemiz, bazen yeniden bulmamız gereken zamanın değerleri, özellikle oluşun zamanıyla, bireysel ve or-

tak varlıkların tanık-zamanıyla ilgilidirler. Yani *önlem* ve *sorumluluk* kavramlarıyla. Böylece çevre hukuku –çok yeni bir kavram–, "uzun erimi" hesaba katmak noktasına getirilmiştir. Yönergelerle çalışan klasik hukukun aksine bu hukuk, yönünü, tam anlamıyla sınırsız bir alanda, üzerinde hiçbir etkimiz olmayan, yine de onu geri dönülmez zararlara uğratma tehlikesini taşıdığımız, menzilimiz dışındaki bir geleceğe çevirmiş görünüyor. Böylece, bu yeni hukuksal düşünceye göre, "tamamlanmamış gelecek kiplerini (yapmış olacaktım), yani olup bitmiş olaylar üzerine değil, olasılıklar temeline dayalı bir hukuk üzerinde konuşmayı öğrenmemiz gerekiyor"; belirsizliğin tırmanışını, (geçmiş olaylar üzerindeki) yaptırımın geçerliliğini ve geleceğe yönelik (şimdiki zamanda çalışan) önleyici önlemleri anlatan "zaman-aşan"[26] yükümlülükler kurmamız gerekiyor.

Böylece, *sınırlar* kavramına –zamanın başka bir yeni değerine– gelmiş olduk. Ekosferimizin, bizim küresel evimizin onarılmaz biçimde değersizleşme olasılığı, örneğin yüksek atmosferin ya da derin yeraltı su katmanlarınınki, "uzun erimden başka bir doğadadır."[27] Demek ki aşılamaması gereken *eşikler* vardır. Bu eşik kavramı, kentsel büyümenin bir "optimumunu" tanımlama kaygısındaki kentçilerin ya da "toplumsal" adı altında toplanan salmaların (vergiler, aidatlar, vb.) ulusal zenginliğin belli bir yüzdesini geçmemesini öneren ekonomistlerin de dikkatini çekmektedir.

Böylece –bizim karşılamak için çok yetersiz biçimde hazırlandığımız–oluş süreçlerinin *belirsizliği* resimlenmektedir. Biz, yaşlı Engels'in şu temel aksiyomunu biraz unutmuş görünüyoruz: "İleriye doğru her adım, aslında geriye doğru bir adım-

---

26. Martine Rémond - Gouilloud "À la recherche du futur, la prise en compte du long terme dans le droit de l'environnement" [Geleceğin araştırılmasında çevre hukuku bağlamında uzun erimin dikkate alınması], *Revue juridique de l'environnemenet*, 1992, sayı 1. Ayrıca, "La risque de l'incertain, la responsabilité face aux avancées de la science" [Bilimin ileri atılımı karşısında belirsizin tehlikesi ve sorumluluğumuz], *La vie des sciences, comptes rendus de l'Académie des Sciences* [Bilimlerin Ya*şamı*, Bilimler Akademisinin Raporları], 1993, sayı 4.
27. A.g.e.

dır"* Ve onunla biz, gerileme olgularını da hesaba katmayı öğreniyoruz. Darbe, Sonsuz Zaman'ın, şarkı söyleyen yarınların, mutlak duruma getirilmiş Gelişim'in kültürü için sarsıcıdır. Geleceğin, hiçbir zaman güven altına alınmış olmadığını kavramaktayız. Uzun yıllar boyunca uygarlığın ileri doğru yürüyüşünün ayrıcalıklı alanı olan Büyük Kent, çevresinde olduğu gibi merkezinde de güçten düşme tehdidi altındadır; dev "düzeltme" programlarını gerektirmektedir. Eski Üçüncü Dünya ülkeleri "batmaktadırlar"; onların bütün toplumsal göstergeleri, sömürgelikten kurtuluşun iyimser yıllarının gerisine düşmektedirler. René Dumont'un altmışlı ve yetmişli yıllardan başlayarak, o zaman şaşırtıcı bir büyüme ve gelişme gösteren, ama "yanlış bölünmüş"** olan kıyı ülkelerinde (Cezayir ve Tunus) kitlesel açlığın geri gelme olasılığını düşünmesini kim ciddiye alırdı? Bu açlığın gizlenen resimleri, yarım yüzyıl sonra herkesçe bilinir oldu.

Gelecek kuşakların hakları kavramı, ancak bu önlem alma görevi, onun sınırları ve gerileme tehlikeleri, daha önce üzerinde ayak diredi̇ğimiz ölçüde dikkate alınırsa açıklığa kavuşabilir. Böylece, toplumsal sözleşmenin tümüyle yeni ve insan türünün zamanın süresi içindeki *varlığını* konu ettiği için zorlayıcı, ama sözleşmenin yanlarından birisi –her ne kadar hakkı olduğu kabul edilse de– henüz bulunmadığı için sanal bir biçimini dikkate almak gerekmektedir. Bu kuşaklararası ilişki gerçeği, çevre konusundaki Brundtland[28] raporuyla ve Hans Jonas'ın tüm düşüncesiyle daha o zamandan dayatılmıştır. Bu

* Sarmal gelişim (Dévelopment spiral): Hegel'in dairesel dönüşüm, sav-karşısav-bireşim (tez-antitez-sentez) biçiminde anlattığı "her şey karşıtına dönüşür" idealist olgusunun düzeltilerek materyalist açıdan açıklanmasıdır. Bu dialektik görüşü şöyle anlatabiliriz: Her şey karşıtına dönüşür, ama daha üst düzeyde ve daha gelişmiş olarak; tıpkı bir sarmalın (helezonun) aynı düşey doğru üzerindeki farklı düzlemlerde bulunan iki noktası gibi. (ç.n.)

** René Dumont, 1966'dan başlayarak, Kara Afrika Yanlış Bölünmüştür adlı kitapçığı ile Afrika kamuoyunu karşısına almaktan çekinmemiştir.

28. *Our Common Future* [Bizim Ortak Geleceğimiz], New York, 1987, Birleşmiş Milletler Komisyonu'nun hazırladığı bu rapor Montréal'de Fransızca olarak 1989'da yayımlandı.

gerçek, emeklilik yönetimi gibi daha teknik alanlarda da yeniden karşımıza çıkar: Eylemli olarak ödenek ödeyenlerle eylemsiz emekliler arasındaki nüfus dengesizliği keskinleştikçe “en ağır hesabın ne şu anda emekli durumunda olanlara ne de birkaç yıl içinde emekli olacaklara değil de, doğum-patlamasının çocukları için para ödeyecek kuşaklara çıkarılacağı anlaşılıyor.” Gerçekten bizim dönemimiz, “gelecek kuşaklara hakkımız olmayan vergileri salma hakları”[29] üzerine mi kuruludur?

Gelecek kuşaklar kaygısı sürenin içine kazınmıştır, ama o da, onlar üzerinde yoğunlaşan tehditleri hesaba katmak, yani bu tehditlerin kaynaklandığı bunalım durumlarının *ivediliğini* dikkate almak zorundadır. Bu ivedilik, taşkınlığı örneğin “faks çekmek ya da ölmek...” edimiyle doyuma ulaşan sahte ivediliğin karşısındadır. Ama gecikmeden, nesnelerin daha fazla değer kaybetmesine izin vermeden davranmayı dayatıyor. Henüz zamanımız var, ancak, çağımızı, toplumsal olduğu kadar doğal da olan değersizleştirme süreçleriyle çıtayı yükseltmeye izin verecek yeniden bilinçlenme arasında “bir hız koşusunun” egemenliği altında diye tanımlayan –bizim siyasal zaman ekinimize katmamız gereken bir kavram– René Dumont’un sevdiği deyişle, şimdi tam zamanıdır. Çok geç kalmadan, bizim büyüme modelimizin tüm doğal ve toplumsal çevreye saçtığı saatli bombaları durdurmamız özellikle ivedi bir zorunluluktur. Bu, gelmekte olan yıkımları kavramak kadar kaçınılmaz olan görev, çoğunlukla ertelenmekte, geciktirilmekte, yani etkisiz kalmaktadır. Paris’te “her araba” kuralının otuz yıl işlemesi, başkent çocuklarının yüzde yirmisinin astım olmasına yetmiştir. Otuz yıl önce bu sayı, akılları karıştırırdı. Ama Paris atmosferinin bu yavaş bozuluşuna kurnazca alıştırılan halkın, bu büyük sağlık bunalımı karşısında kendine gelmesi gecikmektedir.

Bir siyasal zaman kültürünü kurmak için, bu yeni değerlerden olduğu ölçüde yeni praksislerden de yararlanılmalıdır. Davranışları, mekanik olarak ne bizim az ya da çok dirlikli

29. *Le Monde*, 27 Nisan 1996 (Jean M. Bezat’nın bir makalesinin başlığı)

yaşam düzeyimize, ne de eylemli ya da emekli olarak sürdürdüğümüz kırsal ya da kentsel yaşam biçimimize bağlı olan "yaşam tarzımız", içinde, zamansallık seçimlerini, bir zamanın iyi kullanımını da saklar. Her birey kendine göre hemen şimdinin baskılarına, tekniğin engellemelerine, kitleselleştirilmiş yaşamın kendine benzetme çabalarına daha az boyun eğen kültürel zaman modelleri bulabilir ya da uygulamaya koyabilir. Çok basit bir kuralla, örneğin yaklaşan bir otobüse ya da metro vagonuna kendini atmayı yasaklamakla işe başlayarak *kendi zamanına sahip olma*'nın tadını yeniden bulabilir. Böyle şaka yollu "kazanılmış" saniyeler, sonuç olarak bizim kişisel bütünlüğümüzden, "kendimizin olan bir zaman" hakkımızdan vazgeçmekten başka bir şey olmuyor mu? Sanayileşmiş ülkelerin dilleri, üretken olmayan zamanı, yalnızca öldürülmeye değer bir güçsüzlükle suçlamıştır *(to kill the time; die Zeit totschlagen; zaman öldürmek*). Oysa ona yaşamı yeniden verecek, onun içinde saklı zenginlikleri anlatacak binlerce firsat karşımıza çıkmaktadır.

Aynı biçimde, toplumsal zamanı düzenlemekte de iyi bir öncecilik olanağına sahibiz. Başat modelin zamansal katılıklarının her yandan tartışmaya açılması sağlıklı bir girişim olacaktır: Okul düzenliliklerinin yumuşatılması, çalışma saatleri çizelgelerinin çeşitlendirilmesi, mağazaların açılış saatlerinde değişiklikler, mesleki dinlence çizelgelerinin parçalara bölünmesi... Böylece, Chronopolis'in, James G.Ballard'ın söylemiyle, her devinimi, her davranışı Zaman bakanlığınca kurallara bağlanmış olan bu zamansal sığınağın sertlikleri geri bastırılabilir. Daha bunun gibi birçok bozulacak tuzak vardır. Bir büronun çalışma düzenine daha saygılı olmak için her bireyin yeğlediği şeyler bir ilerlemedir; ama bunu, ücretlilerin zamanını daha keyfince kullanmak için yönetimce istenen "esneklik"le karıştırmamalıdır. Ve okul dinlencelerindeki, otelcilerin finansal iştahlarına bağlı olarak, özellikle kışın görülen kaymalar, bizi artık özgür değil, dizge-zaman karşısında daha bağımlı kılarlar.

Yıllar, en azından yaşamlar ölçeğinde, katı zamansal zincirleri gevşetme açısından da aynı istemle gün ışığına çıkmaktadır: Sabbat yılları,* yetişme ve çalışma dönemlerinde değişiklik, ücretli tam gün çalışmasından emekliliğe kerteli geçiş, emeklilerin deneyimine başvurma. Toplumun, görevlendirilecek birey sayısında gittikçe artan bir istem gösterse de "yetişmişler"in başarısı anlamlıdır. Bu kırılganlık işareti, bu alıştırmalarla ve bu çalışmalarla yeniden bulmayı umduğumuz, yaşamın izlediği yol olarak tanık-zamanın en azından göreceli bir egemenliğinin yanında fazla hesaba katılmaz. Bu yol, daha genişlemiş bir uzam üzerinden giderek bu aşamalardan zenginleşmiş ve çeşitlenmiş olarak çıkmış bulunmaktadır.

İşte onu, gündemin "ölü zaman" ve gerilimli zaman, en azından "yaşamın yaşları" gibi değişik mazgalları arasında bölmelere ve dilimlere ayırma alışkanlıklarına yüz vermeden, zamanın çoğulcu tekliğini yeniden bulma özlemlerinin kuvveti budur. Zamanın toplumsal bölümünün egemen modeliyle onun, çalışılan ve çalışılmayan arasındaki mutlak zıtlığı korkutucudur. Felix Guattari, emeğin "çevrebilimsel" [ècosophique] yeni bir tanımını yaptığı bir toplantıda sormuştur: "Yetiştirme ve araştırma alanlarında bu denli büyük hizmetler verebilecek çalışanların o zaman gelince böyle kaba bir şekilde dışarda bırakılması saçma değil mi?"[30] Zamanın çoğulcu tekliğini yeniden bulmaya bir başka örnek de haftalar olgusunu anımsamaktır. Hafta, bazı sloganların söz verdiği gibi ne altı, ne beş ne de dört ya da daha eksik gün olabilmiştir; açıkça yine yedi gündür. Bu haftalık bölünmezlik çocuklar için olduğu kadar büyükler için de geçerlidir. Bu sonuncuların, zamanlarının, yani *varlıklarının* temeli olan ve zamansallıklarının mesleksel, ailesel, sivil ve finansal kuraldışı iç çarpışmalarının tehdidi altındaki haftalarının sürekliliğini savunmaya büyük gereksinimleri vardır. Henüz "zamanı öğrenme" çağındaki çocukları

---

* Sabbat: Yahudilerde, her yedi yılda verilen genel dinlence izinleri (toprağın ekilmemesi, borçların istenmemesi, vb.). (ç.n.)

30. *Le Monde diplomatique*, Ekim 1992 ("Pour une refondation des pratiques sociales" [Toplumsal kılgıların bir yeniden kuruluşu için]).

ise modern zamanın parça-bölük işlerinin sarmallı ve bozguncu genç işçiliğine bırakmak yerine, onlara, her haftanın akışı boyunca bir zamansallık uyumunu, genç zihinlerinin gelişmesinde vazgeçilmez bir öğe olan sürekli olgunlaşmayı elde tutmada yardım etmek gerekir.

Kadınların zamanla ilişkileri erkeklerinkilerle aynı değildir. Bedenlerinde, doğanın düzenlilikleriyle daha fazla ilişki içinde yaşarlar. Onlar belki de süreyle an arasındaki karşılıklı etkileşim yoluyla tinsel ve kültürel bakımdan daha ilgili durumda bulunuyorlar. Bu konuda Prévért, *Kuzey Oteli* adlı filmde bir kadının, Arletty'nin ağzından söylenmiş şu anlamlı sözü seçmiştir: "Öyle anlar vardır ki uzun zaman sürerler!"

Kadınlar, zamanın niteliğine karşı da daha duyarlıdırlar; kendilerini mesleksel ve toplumsal zamanın tuzaklarına, onların mekanik, tarifeye bağlanmış, ölçülendirilmiş ve uygunlaştırılmış düzenliliklerinin tuzaklarına daha az kolaylıkla bırakırlar; zamanın karşılık beklemeden verdiklerine karşı daha alıcı, geçen zamana karşı daha iyi karşılayıcı durumundadırlar. Tanık-zamana daha yakın durur ve parametre-zamana daha iyi direnirler.

Geleceğe dönük tasarımları daha doğaldır. Bu, süregelen evrimlere karşın, çocukların eğitiminde, özellikle onların oluşum sürecindeki kişiliklerinin izlenmesinde onlardan beklenir. Oysa babalar, çocukların geleceğini daha çok, askıdan indirilecek diplomalarla işaretlenmiş bir koşu olarak görürler. Böylece, kadınlar, kendi torunlarına ağaç dikmenin önemini anlatmayı seven George Sand gibi, "sürenin eğitmenidirler."[31]

Bundan ötürü, zamanın bu yeni uygulamaları, bize her yandan saldıran yapay zamansallıklar, göstermelik zamanlar ve zamansal tuzaklar konusunda gösterilmesi zorunlu uyanıklıktan esinlenirler. İşte, tarih sırasına göre durumları üstünlüklerini kanıtlamaya yeterliymiş gibi "yeni" olmakla övülen mallar ve aletler için yapılan yayınlar: Oysa bunlar, artan karmaşıklıklarından dolayı her zaman daha çabuk yenilenen,

31. Söylem Jean Lebrun'ündür. (France - Culture, 20 Mart 1995).

git gide daha kırılganlaşan, genişletilmiş "kullanım" alanlarından tam yararlanma olanağı azalan nesnelerdir. Bir başka örnek de, önce-sonra ve içinde-dışında gerçekliklerinin içinde çözündüğü ve bu nedenle de yaşamın ve toplumun gerçek gerçeklikleriyle karşılaşma yeteneğimizi zayıflatmaktan başka bir işe yaramayan gücüllüğe [virtualité] duyulan hayranlıktır. Elektronik çağda yaşamak, saniyede üç yüz bin kilometre olan elektronların hızında yaşamak değildir; aksine, insan düzenliliklerinden zamanın bir insanlık değerini, yani derin düşünme, karşılıklı danışma, toplumsal gerçekliğin içinde eylemli biçimde var olma yetisini korumak demektir.

Kişisel yaşamında, zamanın en iyi biçimde kullanımının deneyini yapmak yalnızca tinsel bir ilerleme değil, bir denge güvencesidir. Zamanın düzenliliklerine daha saygılı olmak, üzerindeki baskıları olanakları elverdiğince gevşetmek, onun katı dilimlemelerini reddetmek ve hemen şimdinin baskılarına direnmek ve her yerde görülen bellek yitiminin yoksullaştırıcı tuzaklarından kendini kurtarmak yoluyla, her birey de zamanın süresini ortak oluş olarak yeniden bütünleştirmek için en uygun durumdadır. Her birey, doğal olarak, topluma tanık-zamanın biçimlenebilirliğini geri vermek için, dizge-zamanın siyasal katılıklarını yumuşatmaya hazırlanmaktadır. Böylece, Güney ülkelerinin borçlarının yeniden taksitlendirilmesi ya da teknik ertelemeler (özellikle nükleer silahlanma ve genetik mühendisliği konularında) üzerindeki tartışmalara gelince, onlar da bizim modern toplumumuzun finansal ve teknik katılıklarını gevşetmeyi erek almaktadırlar. Bu tartışmalar, böylece, kişisel yaşamımızın düzenliliklerini yumuşatma açısından aynı doğada olan çabaları birleştirirler. Zamana karşı olan hakkın yeniden doğrulanması, bölünmezdir; bu, bir sivil atılımı temsil eder.

Yurttaş-zamanın en son ereği, toplumun geleceği okuma yetisi değil midir? Daha açıkçası, geleceği evrimsel süreç olarak, toplumun dönüşüm çevreni olarak düşünmenin felsefi ve siyasal bir tutkusu…

Tüm insanlık tarihi boyunca var olan gelecek üzerine soru, dünyamıza, bazen onun toplumsal, ahlaki ve çevresel dengelerini değersizleştirecek ölçüde egemen olmuştur. Dinbilimci Guillaume d'Auvergne'den (1180-1246) bu yana gidilmiş bunca yol, zamanın deviniminden çifte evrimsel bir resim önermiştir: Olağanüstü bir ululuğun, ama acımasız bir devinimsizliğin resmi! İnsan zamanının küçük çarkı, ancak kutsal sonsuzluğun büyük çarkı içinde ve her dönüşte ona yalnızca bir noktada dokunmak için dönebilir, diye açıklamıştır.[32] Şimdiki zaman, devinen bu iki çember arasında, bıkmadan usanmadan, yalnız kendi üzerine geri gelebilir.

Bu, "hemen şimdi" ile "anlık" içindeki kendiliğinden-sürekli düzensizlik çağımızın içinde bir sığınak aradığı, tümüyle başka bir şimdiki zamana doğrudur. Bununla birlikte, gelecek karşısında nasıl gizlenebiliriz? Öyleyse bizim birinci sorumuz, yani geleceği düşünme yetimiz nedir?

Geleceği nasıl yaşarız? Öncü Minkovski'nin denemelerinden birisi bu adı taşıyordu ve onu, 1918 Aralığı'ndaki ateşkesin hemen ertesinde, geleceğin tüm büyüklüğüyle açık göründüğü o ayrıcalıklı anlardan birinde yazmayı tasarlıyordu. Düşündüğü, "geleceğe, onun ilişkilerine, böylece yaşanmış geleceğin yapısına katılma biçimine doğru yürütülen dizgeli bir inceleme"ydi.[33] Yani, biz ondan henüz hiçbir şey öğrenmesek de şimdiden bizim aramızda bulunan, bizimle birlikte zamanın da tüm devinimiyle ona doğru yöneldiği gelecek. Minkovski, psikopatalojiye yönelince proje bırakıldı, ama sorun anlamlılığını sürdürüyor: Geleceği nasıl yaşamamız gerekir?

Bizim geleceğimiz, toplumun, *gerçek* deviniminin, değişik toplumsal kuvvetlerinin arasındaki *erek* yetisinin, değişik istemlerinin, değişik potansiyellerinin içindeki kendi geleceğidir. Bu geleceği, ne Büyük Akşam'ın ne ideal Site-devletinin gerçekten uzak düşleri içinde söylenceye dönüştürmeli, ne de

32. Giorgio Agamben sözünü etti (*Enfance et histoire*, Paris, 1989, s.119). Guillaume d'Auvergne'nin *De Universo* yapıtına gönderme yapıyor.
33. Eugène Minkovski, a.g.e., giriş.

sayısal değişkenlerin ve soyut çizimlerin büyük desteğiyle laboratuvarda önceden kurmalı. Öyleyse o, kendi ilkesi içinde bile "ortama uydurulamaz"[34] bir niteliktedir. Ve "aynı şeyleri yeniden üretmekle" yetinemez. O, yaratıcı açılımı içindeki insan önceciliğinin geleceğidir; ama belirsizliği içindeki "bundan böyle kabul sözünün bulunmadığı yerdir"[35] de.

Demek ki ona –yöntemin ikinci kuralı–, geçici geri çekilmeleri, yeniden düşüşleri ve gerilemeleri içinde, karşıdan bakmak gerekir. Kötü yanından da alsak, bu vardır. Büyük Çark janttan çıkabilir ve şimdiden çıkmıştır bile. Öyleyse sahte yıkım çığırtkanlığı tartışması bizi, sahte geçmişçilik kavgasından daha çok yıldırmamalıdır. Şimdiki zamanı eleştirmek ve böylece geleceği kapsamak için –bir daha geri gelmeyecek de olsa– geçmişin dönüşebilirliğine dayanmak sağlıklı bir yoldur. Başat toplum seçimlerimizin bizi götürdüğü açmazlara ve yıkımlara, Hans Jonas'ın unutulmaz deyimiyle "eğimli bir kıyamet gününe" de uyanık bir tutumla cepheden bakmak bir o kadar yasaldır. François Partant, gerçek yıkımcılar felaketin gelmesine izin verenlerdir, demiştir! Bu uyanık olma görevi bizim kınanmamızdan değil, aksine, çarpık görünümlerden keyif aldırır; tinsel ve bir o kadar da siyasal olan yetilerimizin bize yeniden döneceklerine olan güvenimizi sağlam tutar.

Toplumsal bilincin, geleceğe izdüşme yetisini değerlendirmek, uzun zamanın sorunlarıyla karşı karşıya gelmek demektir. İnsanlığın bilinebilen geçmişini bin yıllar, onlarca bin yıllar ötesine götüren arkeolojideki, özellikle antropolojideki gelişmelerle biz, doğal olarak gelecek üzerine görüşümüzü –elbette düşüncede– benzer uzaklıklara, Ricœur'ün deyişiyle "eğrinin öteki yarısına" götürmeye çağrılırız. Onların, bizim bilinen geçmişimiz ölçeğindeki sayıya dökülebilir tek işaret noktası uğursuz nükleer atıklar mı olacaktır?

Bu ölçek, her durumda insani, "antropik" olarak kalmak

34. Ignacy Sachs, "Développer les champs de planification" "*Cahiers du l'Université coopérative internationale,* 1984, sayı 2.
35. Edgar Morin ve Anne-Brigitte Kern, *Terre-Patrie*, Paris, 1993, s.129.

zorundadır. Bing-Bang'den bu yana bio-kozmik evrim ve yaşamın kökeni üzerine bilgilerimiz, gerçekte bize antropik olmayan, ölçüye sığmaz uzunluktaki bir zamansallığı açmaktadır. Diğeri ise onun kadar uzak ve gerçek olan bir erim: Güneşin, kendisinden önce nice yıldızın başına gelenle, ölümle tanışması. Bu durumda insanlık tarihi yalnızca bir parantez olmayacak mıydı, diye soran Gilbert Hottois, bunun ötesinde bir "tarih-sonrası" [post-historique],[36] bir insan-sonrası zaman olmayacak mıydı? Ama bizim toplumsal varlığımız, kuşkusuz, bu insanlı parantezden, zamanın belirsiz akışı içindeki bu küçük sığınaktan doğmakta ve geleceği okuma yetimiz de bu ölçekte açılmaktadır" diye belirtmiştir.

Öyleyse bizim geleceğimiz, insan zamansallığının "türsel" derin özgünlüğü içindeki insan türünün geleceğidir ve onun birçok görünümünü daha önce burada anımsattırmıştır: Şimdiki zamanın, üçüncü-zaman olarak önce ile sonra arasına girişi; zamanı iki yönlü olarak düşünme yetisi; *kairos*'un nicel geçiş olarak önemi ve elbette geleceğin Heideggerci kökeni... Bu özgünlüğe saygı göstermeliyiz, yani Isabelle Stengers'in bizi uyardığı gibi, "kavramların göçebeliğine" bel bağlamamalıyız. Çağdaş bilimin, entropi, kaos, kararlı olmayan maddeler, maddenin kendini düzenleme yetisi gibi kuramsal ilerlemelerinin, hiçbir ince ayrım gözetmeksizin insan evriminin alanına taşınabileceği hiçbir zaman kesin değildir. Kuşkusuz durum bunun zıddıdır. İnsancıl duyarlılığı nedeniyle saygı gören analizcilerin kendilerini, biraz da sözlü olan bu baş dönmesine bırakmalarından ve –kuşkusuz ayırdına varmadan– doğanın yasalarıyla toplumun yasaları arasındaki güçlü birlik üzerine eski Stalinci tezlere geri dönmelerinden tedirginiz.[37]

İnsanlığın geleceği ne termodinamik dengelerin, ne de elektron devinimінin içine kapatılabilir. O, teknobilimin baştan çıkarmaları ne denli kuvvetli olursa olsun, sayısal dizilere

36. Gilbert Hottois, "Qu'en sera-t-il de l'homme dans un million d'années- futur et techosciences", *Revue de l'université de Bruxelles*, 1988, sayı 1-2).

37. René Passet'nin "La politique et le chaos" [Siyaset ve kargaşa] adlı makalesi (*Le Monde diplomatique*, Aralık 1993), bu tür belirsizlikler için iyi bir örnektir.

indirgenemez. Alain Finkielkraut "bizim, zamana olan çekişmeli aşkımızın özeti, yalnızca bilim ve tekniğe olan aşkımızın bir başka adıdır" diye uyarmıştır. "Bize, zamanın kendisini sürekli gelişme olarak görme olanağını veren, bilimlerin ve tekniklerin şaşırtıcı gelişmesidir [...]. Dün telefon yoktu, bugün telsiz telefon var; yarın taşınır telefon olacak, öbür gün multimedya elimizde."[38] *Fütürolojinin geleceği, gelecekçiliğin bile geleceğine karşıdır.*

Çünkü gelecek, teknik değil etik bir istemdir; zamanın, bizim kişisel benimize olduğu kadar toplumsal varlığımıza da anlam verme yetisi, onun içinde doğrulanır ve gerçekleşir. "Gelecekçiliğe razı olmak, oluşu rayları üzerine yerleştirmek, işte yiğitliğin çağrısıdır":[39] V. Jankélévitch'e göre gelecek yönündeki bu etik görev, bizi, yeniden gelecek kuşaklara götürüyor. Gelecekle karşılaşmak, gerçekte, bizi yalnız klasik ahlaki açıdan değil, zamanın süresine göre de "yakınımızda" olanın yanına getiren bir zamansal dış değerlendirmedir. Michel Lacroix'nın formülüne göre "kuşaklararası dürüstlük", çok uzak bile olsa gelecek bir zararın hesaba katılmasını dayatır. Bu da "tüm zaman çizgisi üzerine yayılmış, bölüştüren bir adalete uygun olarak"[40] yapılmalıdır.

Bu bölüştüren adalet, üstelik pozitivist dilimciliğe çok ilgisizdir. İşte bu, 19. yüzyılda, kendi Rus yurdunun, onu yeniden yadsımadan geleceğe açılmasını çok isteyen Alexandre Herzen'in tanımıyla "geç gelenlerin ayrıcalığı"dır. "Tarih çok adaletsizdir" demiştir. "Geç gelenler, kemikleri şimdiden çürümüşlerin yerine deney sofrasında kendileri bulunma hakkını kazanırlar. İnsanlığın tüm gelişmesi, bu kronolojik kadirbilmezliğin anlatımından başka bir şey değildir."[41] Bu hazır bulunma hakkıyla kuvvetlenmiş olan "geç gelenler", insan

38. Alain Finkielkraut "Colloques de Ville-Évrard" [Ville-Évrard Kolokyumları]", Temps, mémoire et chaos", Paris, 1993, s.48.
39. Vladimir Jankélévitch, a.g.e. s.195.
40. Micheal Lacroix, *L'humanicide, pour une morale planétaire* [*İnsanöldürücü, Gezegensel Bir Ahlak İçin*], Paris 1994, s.149.
41. J. Lenz sözünü etti, *De la Russie et de l'Amérique* [Rusya ve Amerika Üstüne], Paris, 1971.

toplumlarının geleceği okuma yetisini zenginleştirmek için, en kötü konumda olanlar değildirler. Bu günlerimizden, Amerikan yerlileri, Pasifik halkları, Siyahiler, Çinliler gibi batılı olmayan topluluklara çevrilen yeni bir bakış, bu "kronolojik kadirbilmezliğin" tanıklığını taşır.

Gelecekçilik üzerine düşünmek, uzun erim içinde düşünmek, çevremizdeki şimdicilik ile kısa erimin ekonomik ve teknik mantığı karşısında önlemlerimizi almak demektir. Böylece, doğal çevrenin korunmasını ve eski durumuna getirilmesini bütünüyle dikkate alan bir "büyüme", yalnızca zaman üzerinde ticari oyunlar anlamına gelen, sürekli düşen fiyatlar önererek (elektronikte ve elektrikli ev aletlerinde olduğu gibi) satın alıcıyı desteklemeyle satın alma gücünü yükseltmeyi birleştiren "eski ikili", yalnızca uzun bir kredili tüketim döneminin alışkanlıklarına güvenir ve bunun, maliyetleri düşürmek için "*zamanı önceden satın almak*" olduğunu ileri sürerdi.[42] Gücünü kötüye kullanan bu ikili sahneden çekilmeli ve yerini, böylece bizim sorumlu gelecek kuramcılığımızın içinde taşıdığı sayısız mümküne bırakmalıdır.

Bununla birlikte insanların, uzak bir geleceğe göre durum alma yolundaki temel özlemleri, bizim modern toplumlarımızda, ilke olarak ancak dinsel düşünce ve dinsel duygu içinde dikkate alınır; bu, gelecek yönündeki sağlıklı bir isteme ne denli aykırı bir yanıt bile olsa, yine de yerleşik büyük dinlerden ya da mezheplerden birisinin çevresinde olur. Modern, zamansal, laikleştirilmiş bir gelecek kuramcılığını ele alma yetisi, geleneksel laik solun, uzun erimli projeye olduğu gibi kendiliğinden gelişme savına da pek bağlayamayacağı çevre düşüncesinin başarısını oluşturmuştur. Bu, artık insan geleceğinin büyük değişiminin karşısında parıldayanın değil, tedirgin bir sorumluluk geleceğinin kuramcılığıdır. P. Ricœur, "bugüne kadar bizi koruyan doğa, bundan böyle insanın koruyuculuğu altındaki küçük işçidir"[43] demiştir.

---

42. L. Arenilla, "L'écologie, politique du futur ou futur de la politique" [Ekoloji, geleceğin politikası ya da politikanın geleceği], *Critique*, Kasım 1993.
43. Paul Ricœur, Frédéric Lenoir'a önsöz, *Le temps de la responsabilité* [Sorumluluk Zamanı], Paris, 1991.

Zamanla ilgili her şeye karşı son kertede duyarlı olan Chateaubriand'ın anlattığına göre, Lord Holland, 18 Mayıs 1817'de Lordlar Kamarası'nda Sainte-Hélène'e sürülmüş olan Napolyon'un yazgısının yumuşatılmasını önermiştir. Bastırdığı heyecanının gerçeklerine göre "sonra gelenler, Napolyon'un, işlediği suçlardan dolayı adil bir şekilde cezalandırılışını değil, İngiltere'nin, büyük bir ulusun yüce gönüllülüğünü gösterişini düşüneceklerdir."[44]

Sonra gelenler... Yani gelecek kuşaklar. İnsanlar onlarla, anımsanamaz bir zamanda, sanal bile olsa bir karşılıklı konuşmaya girmeye ve davranışlarının ne olacağını önceden duyumsamaya çabalıyorlar.

Gelecek kaygısı, insan düşüncesinin "evrensellerinden" bir parçayı oluşturur. Düşünsel Çin yazısı, kaplumbağaların kabuğundaki çizgilerin, ısındıklarında verdikleri gizli mesajın çözülmesinden doğmuştur ve Firavun'un kâhyası Yusuf, kıtlıktan yedi yıl önce tahıl ambarlarını doldurma yetisine sahipti.

Eski Siou'larda (Kuzey Amerika'da yerli bir kabile), alınan kararlara, yedi kuşak sonrasına kadar uyulduğu ve bunlar üzerine, uzaktan bile olsa, eleştiri getirilmesinden hoşlanılmadığı bilinmektedir.

Notre-Dame de Paris'nin mimarı Willard de Honnecourt, çalışma notlarının önsözünde, okuyucularıyla benzer bir karşılıklı konuşma önerir. Onları takdir eder ve "bu kitapta bulacakları makinelerden yararlanacak kişilerden, ruhu için dua etmelerini ve *kendisini hatırlamalarını* diler. "Çünkü" der, "burada dülgerliğin ve marangoz makinelerinin etkinliğinin büyük yardımı görülecektir."[45]

Modern dönemle ve evrimci bir gelecek görüşüyle birlikte, gelişmenin yürüyüşüne beslenen sınırsız güvenle birlikte, gelecekle bu karşılıklı konuşma, iyimser bir notun üstüne kadar kovalanmış ve bir daha da yinelenmemiştir. Büyüme ve

44. *Mezar - ötesinden Anılar*, kitap XXIV, Bölüm 2.
45. *Carnet de Villard de Honnecourt* [Villard de Honnecourt'un Defteri], A. Erlande - Brandenburg sundu, Paris, 1986.

gelişme, artık yarı-büyülü, hemen hemen yalnızca törensel sözlerdir ve pek az kişi, tedirginlikten kurtulmak için, bunlara başvurur. Gelecekle karşılıklı konuşma, kaygılıyken yapılır. Armand Gatti'nin oyunundaki kişiler –gençlik deneylerinden bu yana zaman onlarla ilgilenmeyi bırakmamıştır– ve onlarla birlikte biz de "üzerine hiçbir şey bilmediğimiz, ama onu her an yarattığımız bu geleceği"[46] incelemekten geri durmuyoruz.

46. Arman Gatti, *Les personnages de théâtre sont descendus dans la rue* [Tiyatronun Ki*şileri Soka*ğa İndiler], Paris, 1981.

Aradeyiş IV
Ernst Bloch* ve Hans Jonas: Umut-İlkesi ile Sorumluluk–İlkesi Arasında Uzlaşma

Varsın zaman "bir toplum sorunu", -en azından tedirgin ve yaralı toplumlarımızın bize dayattığı ana sorun olsun ve

* Alman filozof (1885-1977). Çok genç yaşta sosyalizmi benimsemiştir. Georg Simmel'in ve Max Weber'in öğrencisi olmuştur. 1915'te İsviçre'ye kaçıp Benjamin ile tanışıp arkadaş olmuştur. Siyasal savaşımını tam bir Nazi düşmanlığı biçiminde yürüttü. En önemli yapıtları: Geist der Utopie [Ütopyanın Ruhu (1918)], Erbschaft dieser Zeit [Bugünün Mirası (1935)] ve üç ciltlik dev yapıtı Das Prinzip Hoffnung (Umut İlkesi) (1954). Marksist görüş açısından ve Stalinci ortodoksluğa karşı çıkarak ütopyaların her zaman var olduğunu ve var olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre toplumsal ütopya, bir yabancılaşma olmak şöyle dursun, tam tersine, insanın bilinçlenmesine yardım eden bir temeldir ve ona bütünsel bir tarih görüşü kazandırır. (ç.n.)

bu deneme, bizim geleceğe, gelecek olana ilişkin derin düşüncemiz üzerinde birçok kez ayak diresin. Yüzyılımızın iki büyük Alman aydınına borçlu olduğumuz iki saygın yapıt, bu geleceğe zıt anlamda gönderme yapmışlardır. Üstelik istisnai uzun ömürlülükleri onlara, zamansallıklar üzerine bir tür uzmanlık belgesi vermişe benziyor. Ernst Bloch'un (1885-1977) Umut İlkesi ve Hans Jonas'ın (1903-1993) Sorumluluk İlkesi[1] adlı yapıtlarından söz etmek istiyorum. Bloch, insanlığın ütopik umutlarının güçlü bir envanteri anlamında –özellikle teknik bilgi yardımıyla– yeni bir en güzel yaşamın, yeni bir toplumun geleceğine olan güvencini canlı tutar. Jonas ise bu iyimserliği geri çevirir ve açıkça, teknik gelişmenin doğal çevremizde koşuşturduğu ve insanlığın tükenişinden sonraya bile kalacak tehlikelerden bize düşen sorumluluklara çağrıda bulunur.

Jonas'ın bu buyurgan ve yenilikçi uyarıları Almanya'yı sertçe sarsmıştır ve Başbakan Schmidt, kitabı, ilk çıkışında takdir etmiştir. Bu tepkiler Fransa'da da güçlü bir ilgiyle yorumlanmışlardır.[2] Jonas'a göre "tekniğin müjdeleri", tehdide dönüşmüştür (a.g.e. s. 13); *homo sapiens*'in yalnızca "köle" bileşeni olan *homo faber* şimdi onu rehine almıştır (s. 27). Hem onlara "yaşanabilir bir toprak" bırakma ahlaki yükümlülüğünde bulunduğumuz gelecek kuşaklar karşısında, hem de ilke ve varlık olarak insanlık karşısında sorumluluğun birinci görevi buradan gelmektedir. Bu sorumluluk, tümüyle yeni bir öze sahiptir. Yetişkin insanın, yeni doğmuş bir bebek karşısındaki durumuna benzer türden, karşılıksız bir sorumluluktur. Ortak bir sorumluluktur ve yalnızca bireysel eylemlerle tanımlanamaz. Olup bitmiş ya da oluşmakta olanı değil, geleceği tartışma konusu yapar.

---

1. *Umut İlkesi,* 3 cilt, Paris 1976 - 1978 (Almanca baskısı *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959).

2. *Esprit* dergisi, 1990 - 1993 arasında birçok taban (fon) makalesini bu konuya ayırdı. Karşılaştırma için: Paul Ricœur, "Lectures de Hans Jonas" [Hans Jonas'ın Dersleri], *Dersler* II, Paris, 1992; Dominique Bourg, "Hans Jonas et l'écologieHans Jonas ve ekoloji", *La Recherche*, Temmuz Ağustos 1993; Louis Arenilla, "l'écologie, politique du futur ou futur de la politique" *Critique*, Kasım 1993.

"Öyle davran ki eyleminin etkileri, yeryüzündeki insansal kökenine tümüyle uygun bir yaşamın sürekliliğiyle uyum içinde olsunlar." (s.30): Jonas'ın bu buyruğu, "ontolojik" anlamdadır çünkü varlığın yalnız davranışıyla değil, etiğiyle de ilgilenir; buna göre insanlık, "koşulsuz olarak var olmak yükümlüğündedir" (s.62).

Jonas'a göre sorumluluk, topluma ve doğaya karşı birbirine bağlı biçimlerde davranır, çünkü "değersizleştirilmiş bir miras, mirasçıları da değersizleştirecektir" (s.302). Biz, insanlık adına doğadan sorumluyuz, diyerek baştan altını çizer filozofumuz ve böylece, onu *deep ecology*nin* tümelliğine geri göndermek isteyen birkaç kötü yürekli girişimi de çürütür.

Jonas'ın denemesi, eski ustalar arasında bir tür hesaplaşma izlenimi veren esin bolluğuyla, bir ayak diremeyle –seçtiği başlığa kadar– doğrudan doğruya öncülü Ernst Bloch'a ve Umut İlkesi'ne çatıyor. Onun "çocukça düşleriyle" sertçe alay ediyor (s. 234), teknik ilerlemeye bağlanan sınırsız güveni "en tehlikeli yanılsama" olarak duyuruyor (s.15), Bloch'un "iyileştirmeciliğini"geri çeviriyor.

Biz, Jonas'ın yıkıcı eleştirisinden korkmadan Bloch'un üç büyük cildini yeniden ele alalım! Onların atılımı hem kültürel, hem felsefi, hem de siyasal olma savındadır. Çok yoğun bir şekilde ilerleyen elli beş bölümün sonunda, Bloch, Batı'nın eski ve modern düşüncesinde, yazınında ve sanatında yer almış hayalci beklenti bakımından zengin anlatımları gözden geçiriyor: Eflatun, More, Campanella, Fourier, Cabet gibi düşünürlerin klasik ütopyasını; yakınlık kurduğu Joachim de Flore ve Raymond Lulle'ün ortaçağ binyılcılığını; Vasari ve Ledoux'nun mimarlık sanatı üzerine düşlemlerini; en azından aziz Brandan ile papaz Jean'ın ya da Eldorado'nun sanal ülkelerini... Bu "uyanıkken düşler", çağdan çağa geçmekteler, ama Bloch'a göre hiçbirinde Baudelaireci bir geçici kesinti yoktur; bunlar daha

* Filozof Luc Ferry (Yeni Ekolojik Düzen, Paris, 1992), özellikle bu kuşkulu karışım denemesinde öne çıkmıştır. Ancak, nesnel gönül alma konusunda bu denli titiz olma savındaki yazardan ne bir pişmanlık, ne de konuya dair bir işaret gelmiştir.

çok, felsefi işlevini çözümlememiz gereken "özlem-resimler", "beklenti etkileri", bir "en iyi dünya tasarıları"dırlar. Bunun içindir ki Bloch, *Novum*'u (yeniyi) köktenciliği içinde takdir eder, Vorschein'in (önceden görünme) ve henüz başa gelmemişin kuramsal kuvvetini onaylar; onda, "kendi-kendisiyle ve nesnelerle özdeşleşilen yer" olarak beklenen, gelecekteki bir *Heimat*'ın (yurdun) evrensel özlemini ortaya çıkarır. (I, s.26). Levinas'ın yorumuyla, Bloch'a göre umut "varlığın, bitmemişin mahkûmiyetinden sıyrılış anıdır."[3]

Marksist kuram ile praksis (teori ile pratik) arasındaki birlik ilkesinden beslenen Bloch, bu kültürel envantere ve bu felsefi kavramlaştırmaya siyasal bir anlam vermek istemiştir. Yani, *Heimat*'ı gerçekleştirecek insanlığın yetkinliğine güveni gösteren –özellikle teknik ilerleme yardımıyla, bu onun için temel ilkedir– bir çığlık. Bu, son *Totum*'da (III, s.69) ya da "insanlığın uzun beklentisinin" gerçekleşmesinde (II, s.360) olduğu gibi Sovyetler Birliği'nde de olabilirdi. Kültürel eklektizmi, düşünürlerin en sapkınlarına olan ilgisi, her bireyin Ingres kemanını kendi keyfince çaldığı bir "şölen" toplumuna olan çağrısı (II, s.558) ile Bloch, doktriner ve katı bir marksistten başka her şeydir. Bununla birlikte, sonuna kadar desteklediği görüş şu olmuştur: "Tüm umut resimleri Marx'a doğru yönelir" (I, s.27).

Berlin duvarının yıkılışı bu umudu yıkmıştır. Ama Bloch'un esindirdiği ve inatla sürdürdüğü tüm insanlık tarihini aşan bir "düşlem kültürü"nü bulma yolundaki çok yönlü derin araştırma, kuvvetinden hiçbir şey yitirmemiştir. Devletin marksistliğe verdiği iradeci destek uzaktan, yapmacık ve abartılı görünmektedir. Onun *Umut İlkesi*'nden geriye kalacak olan, kuşkusuz, tek bir atılımla Dante'nin cennete doğru giden yolunu, batı resminde perspektifin bulunuşunu, Cyrano de Bergerac'ın gizemli yolculuklarını, Mozart'ın "kozmik" müziğini, Fourier'nin toplumsal uyumunu, daha buna benzer bir yığın "özlem-beklenti"yi kucaklayan kavrama keskinliği ve

3. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Paris, 1991, s. 113.

çevren genişliğidir (II, s.417). Çünkü "geçmiş, henüz son sözünü söylemedi" (I, s.17) demiştir, güçlü bir şekilde.

Peki bizim demir çağımız, bu modern kültürel söylence öykülere bir siyasal anlam vermek için Bloch'un çabasını, modası geçmiş bir derekeye indirgemiyor mu? Onun *Novum*'u, bugün, en karamsar bir karayla örtülmüştür. Üste çıkanlar yalnızca başarısızlık resimleri değil, ama açıkça, Bloch'un Prometheuscu çabasının da boşa çıkışının üzerine kurulu Jonas buyruklarıdır da aynı zamanda. Jonas bunlarda, bunca yeni tehlikeler karşısında bizi sorumlu tutma amacını gütmektedir. Öyleyse biz, sorumluluk adına, bundan böyle her umuttan vazgeçme baskısı altında mıyız?

Umut İlkesi ile *Sorumluluk İlkesi* arasındaki ilişki, tüm dikkatimizi vermemize değer.

İlk incelemenin bize gösterdiği, bu yapıtların, kesin olarak aynı siyasal ve entelektüel ana ilişkin olmadıklarıdır. Bloch'un ciltleri, otuzlu ve kırklı yılların muzaffer Stalinciliğinin gölgesinde –ama Amerika'da, öteki dünyaya ve binyılcılığa ilişkin yazım gibi, Sovyetler Birliği'ni gerçeğin şokundan pek koruyamayacak koşullar altında– yazılmıştır.

Bloch, savaştan sonra Alman Demokratik Cumhuriyeti'ne geri dönmüş ve üç ciltlik yapıtı orada yayımlamıştır. Ancak, orada, inançlarının kuvvetiyle olduğu kadar entelektüel yetkinliğiyle de marksist bir karşı görüş yaratmıştır. *Umut İlkesi* içinde çoktan, marksizmin "soğuk akımı" ile bir "sıcak akımı" çatışmaya girmiştir (I, s.248). Yaşı, onu kovuşturmalardan korumuş, ama artık kırklı yılların Doğu Berlin'ine girememiştir.

Jonas'ın düşüncesi, başka bir dönemde yazılmıştır. Bu, Hiroshima dönemidir ve onun, "yeni tür bir soruşturma" açtığını açıklar. Bu, çevrenin ve gelişmenin evrensel bunalımı, yani teknobilimin hegemonyacı kendini beğenmişliğine karşı duyulan kuşkuların yarattığı bunalımdır. Bu, tanığı olduğumuz "yükselen bir kıyamettir", demiştir Jonas, Hiroshima'nınkinden daha az gösterişli, ama onun kadar tehlikelidir; "çünkü bunlar, dünya çapında bir tehlikeyi oluşturmak üzere, teknolo-

jik devinimin küçük günahsız ve yararcı ilerlemelerinin zinciri boyunca birikmektedirler."[4]

Demek ki Bloch'la Jonas arasındaki kayma, tarih sırası bakımından olduğu kadar siyasaldır da. Bloch'un kendisi de 1945'te Japonya'ya karşı yapılan kanlı bir soykırım üzerine düşünebilmiştir, ancak ondan aynı sonuçları çıkarmamıştır. Onların iki yapıtının birlikte okunması, bize, geçirdiğimiz dönem değişikliğini ölçmeye ve bir eşiği geçmekte olduğumuzu anlamaya yardım edecektir.

Bu eşikten bakarken Bloch'la Jonas arasındaki bir karşılaştırma, çevreleri ve ayırtları çizmekte yardımcı olur. Özellikle iki temel nokta üzerinde: İnsan geleceği içinde *tekniğin* yeri ve geleceğin, bunu hesaba katma *sınırları.*

Teknik karşısında Bloch, Prometheuscu, Faustçu bir güven içindedir (onun açıkça övdüğü iki mit). Teknik gelişme, der, doğanın kendisinden bir doğa "üstücülük" gerçekleştirecektir (II, s.272). Olayların doğal gidişi, altüst edilebilir, geçilebilir, çiğnenebilir ve bu durumda burjuvazi, askeri alan dışında beceriksiz kalırken, teknolojinin bir "sınırsız çevren" yönünde kurtuluşunu gerçekleştirecek olan sosyalizmdir (I, s.252).

Bloch, "bir engelin aşılması için onu algılamak yeterlidir" (I, s.527) diye yarı-Stalinci bir iradeci ton üzerinden –birçok kez en azından üstü kapalıca ayrılığını ortaya koyduğu– sınırsız teknik gelişmeye olan inancını belirtir. Böylece, tutkulu hümanizmi onu yaşanmışı, dünyasal Gordiyon düğümünü" yüceltmeye götürür.* İşte kendiliğinden gelişmenin mekanik devinimini geri çeviren Benjamin'in yadsıyamayacağı güzel bir formül. Onun eski mobilyalara, "onların yitirilmiş niteliklerine, uçup gitmiş kültürlerine" (I, s. 452) ayırdığı sayfalar da, standardlaştırılmış teknik üretime karşı uyarıyı içerirler; ona göre, katıksız pozitivist bir gözle bakıldığında önemli bir yanı olmayan bu mobilyalar, bir yurdun, bir *Heimat*'ın resimleridir.

---

4. Hans Jonas, *Libération* ile söyleşi, 13 Aralık 1992.

* Anın kuvveti üzerinde ayak direyen Bloch, büyük Alman tarihçisi Mommsen'in Julius Caesar üzerine yargısını anımsatıyor: "O, an içinde, kendisini ne anının, ne de beklentinin altüst etmesine izin vererek, yaşama erkesine (enerjisine) sahip bulunuyordu." (I, s.353)

Gerçekte, bu kısa çelişki *Umut İlkesi*'nin hiçbir yerinde açıkça bildirilmemiştir. Bloch, bıkmadan, engellerin, özellikle teknik olanların aşılacağına olan güvenini tazeler. Ama, yarıbinyılcı mutlak *Heimat* özleminden (III, s.459), bütünlüğe ve (III, s.118) son bütünlemeye olan lirik açlığından hiçbir zaman vazgeçmez.

Bloch üzerine çok kısa bir değerlendirmeyi yasaklayan bu ince ayrımlar, ancak küçük bir model üzerinden formülleştirilmişlerdir. Temelde, onun düşünce dizgesini niteleyen, gelişmeye ve sınırsız bir geleceğe olan güvenidir ve Jonas ona, işte bu nokta üzerinden acımasızca karşı çıkar.

Çünkü dünya üzerinde yoğunlaşan Jonasçı "mutsuzluk tehdidi" (s.191) ve ondan sızan etik sorumluluk bağlamındaki bir saptama, bizi, insanlığın kendisi için çizmesi gereken sınırların varlığını onaylamaya götürür. "İktidar üstünde bir iktidar" kurmalı der, Jonas (s.194) ve onu, Francis Bacon'un (Yeni Atlantis, 1620) bilimsel ve teknik ütopyasının çizdiği ışıl ışıl Site-devleti geleneğiyle ve marksist iyimserliğin "üretici güçlerin coşkun gelişimi" olarak kuramlaştırdığı biçimde sonuçlandırmalıdır. İnsanı "geleceği ilgilendiren bir küçük model"e* indirgemek, onun, özgün yapısının üzerine kurduğu "yırtılmış belirsizliği" görmezden gelmeye geri dönüş olacaktır (s. 293).

Böylesi sınırların ilkesi, diye düşünür Jonas, insanın kendi durumundan ayrılamaz. Büyüklüğünü ondan alır: "Belki de her birimizin, bizi günlerimizi saymaya ve *onların sayısına bağlı olarak davranmaya* özendirecek sürekli bir sınıra gereksinmemiz vardır" (s.40).

Ancak biz, bu sınırları dikkate almak için hiç hazırlıklı değiliz; gelecek kuşaklar önünde sorumlu bir toplumun gelişinin betimlediği, yani onun teknik gelişimine egemen olduğu viraja ve uyağa çok kötü hazırlanmışız.[5] Belki de bu istekli çaba,

---

* Homoncule futurologique: Eski simyacıların içrek (deruni) dillerinde (Jonas burada, onların Bloch üzerindeki sihirli etkileriyle alay ediyor), homoncule, bir tür yapay adamı anlatır.

5.Jonas'ın *Esprit* ile söyleşisinde (Mayıs 1991) kullandığı kavramlar ("De la gnose au Principe Responsabilité" [Ermişlikten İlke Sorumlululuğa])

Jonas'ın sorumluluğa çağrılarıyla –onların haberi olmadan– Bloch'un "gündüz düşlerini" birleştirebilir. Bloch'un bilim ve tekniğin sınırsız gücü üzerine kamu tarafından benimsenmiş düşüncelere ilişkin olarak önerdiği apansız kopuş, kendi yordamınca, Janos'a göre ütopyaya, yani bir *henüz –başa– gelmemiş*'e bağlı değildir. Onun gerçekleşmesi, felsefi bakımdan ne denli zorunlu ise siyasal bakımdan da o denli varsayımsaldır.

Böylece, Bloch ve Jonas arasındaki karmaşık ilişki açıklığa kavuşuyor. Birinin sorumluluk-ilkesine çağrılar, ötekinin "öncelikli bilincinden" dolayı kutladığı Umut-ilkesine açıkça bağlanıyorlar. Ama, onu, Bloch'un güvendiği gibi "ölçüye sığmaz çevrene" izdüşürmek yerine kötü olasılıkları, tehlikeleri, sınırları içeren kenarı boyunca açmak koşuluyla. Bloch'un *Novum* (yeni), *Front* (alnaç), Summun Bonum (iyinin doruğu), *Ultimum* (en son) gibi kategorileri, Jonas'ın çözümlemeleriyle geçerliliklerini yitirmemiştir; daha çok, bizim yakın geleceğimize kazınmak üzere –burada, bizim sorumluluğumuzun işe karışması buyruluyor– uzak geleceklerinden çözülmüşlerdir. Umut, hiç olmadığı ölçüde otoriter olarak kalmış, ancak nesnesi dengesini yitirmektedir. Çünkü eğer Jonas'ın buyruklarını dinleyeceksek, bir geleceği bulgulama ütopyasından (Bloch onun çoklu yüzlerini büyük bir ustalıkla göstermiştir), şimdiki zamanda bulunduğu varsayılan sorumluluğa başvurarak, geleceğin koruyucusu bir ütopyaya geçmemiz gerekir.

Ancak Bloch'un, –bir kez daha yineleyelim ki yapıtı, bir kalem darbesiyle kenara atılamayacak ölçüde zengindir– kendisi de, insan geleceği içinde duruşları kabul etmemiş midir (I, s.378)? Bizi, koruma içgüdüsünü hesaba katmaya çağırmamış mıdır (I, s.90)? En azından gücül olarak Jonasçı sorumlulukla çelişmeyen daha bir yığın formül...

Bloch'un, elbette tohumları İkinci Dünya Savaşı döneminde atılmış, umutlardan kopuk ve yüzünü yeniden 20. yüzyıl sonunun genel bunalımının bize dayattığı sorumluluklara dönmüş olan "henüz-bilincinde-olunmayan"ı, Jonasçı uyarıların anahtarı ve onların uygulamaya konuş koşulu olmayı sürdürmek-

tedir. Çünkü teknik-bilimsel gelecekçiliğin şaşkına çevirdiği modern dünyanın her eylemi, Jonas'ın uzgörüleriyle buluşma noktasına gitmektedir. O, onları kaldırmanın kolay yolları konusunda ne denli ağzı sıkı olsa da, bu engellerin kuvvetini çok iyi bilir… Sorumluluğu, "bir gelecek çevreni içine" yerleştirmekle yetinmiştir (s.302); oldukça belirsiz bir formüldür bu… Görüşlerinin ütopik yanını görmezden gelemezdi, ama bu zorunlu, bitek bir ütopyaydı: Amerika Birleşik Devletleri'nin "savurgan" yaşam biçiminin niteliği ya da zengin ülkeler için "hesap ödeme/bedel ödeme" zorunluluğu (s. 218) gibi… Bloch'a karşı saldırıları ne denli kışkırtıcı olursa olsun, Jonas da "ütopyaya olan tutkuyu, ılımlılığa karşı tutkuya dönüştürmek için" bedel ödemeyi önermiştir (s.202). Jonas, ölümünden az önce, bu "ılımlılık düşü"nün zorunluluğuna yeniden dönmüştür.[6] Evet, bu düş… Demek oluyor ki onun sorumluluğa çağrıları, açıkça yarı ütopik –bu kavramlar ne denli itici olsalar da– bir umut çevreni içinde bulunurlar.

Umut-ilkesi, bizi, hiçbir zaman olmadığı denli canlandırmalıdır. Ama, Bloch'un sürdürmeyi denediği Baconcu kendiliğinden bilimsel gelişmeye olan inanç karşısındaki yerimizi iyi seçmek koşuluyla. Öte yandan, belki de şimdi, umudu bir siyasal kültür olgusu, henüz olmamışa güvenin bir siyasal zorunluluğu olarak bilmemizde –bunun içinde henüz pek azının bilincinde olduğumuz Umut-ilkesininki de var– Bloch'un envanterleri en iyi yoldur.

Çoğunlukla uzlaşmaz biçimde zıt iki karşıt olarak tanıtılan Bloch'la Jonas'ı birbirine yaklaştırmak için bize yardım edecek olan, her ikisinin de hayal dünyasında ve ortak algılamalarda –örneğin ilkinin "gündüz düşleri"iyle ikincisinin "korkuyu bulgulama yöntemi" [*heuristique de la peur*]– anlaştıkları yerdir. Her ikisi de, böylece, davranışla araç-zihnini birbirinden ayırmayan aynı düşünce ailesine bağlı olmuyorlar mı? Bloch'un tüm yapıtlarının merkezinde insan umutlarının etkin kuvveti bulunur. Jonas'a göre ise, o, çok kısıtlı "öngörüşsel bilgimiz"le

6. A.g.e.

bizim ana otoriter yani sorumluluk uyarınca "gelecek yönünde davranış" yetimizi birbirinden ayıran uçurumdan yola çıkar (s.27). O, bu uçurum, ancak "imgedeki yanılgı"ya, olumsuz öncüle, "korkuyu bulgulama yöntemi"ne başvurarak doldurulabilir (s.47-51).

Kamusal imgeseldeki bu referansların, Bloch kadar Jonas'ı da şimdiki zamanla gelecek arasındaki –bizi de burada aşırı biçimde uğraştıran– ilişkinin demokratik yönetimi üzerine bir derin düşünceye götürdüğü sonucuna varılabilecektik. Bununla birlikte, olay böyle değildir... Bloch, yalnız gezenlere, bireysel kural tanımazlığa susamışlara olan sempatisini hiçbir zaman gizlememiştir: Bir Ulysses, bir Faust, bir Don Juan (I, s.26). Ve Sovyetler Birliği'ni öncül bilincin *Ultimum*'u olarak yüceltme istenci, onu, Sovyet nomenklaturası karşısında oldukça ölçülü kılmıştır. Devlet sosyalizminin çizgileri altında (II, s.545) kamufle olan bir devlet kapitalizmi olasılığına şöyle bir değinmiştir. Jonas ise, "henüz var olmayan (yani gelecek kuşaklar) için, hiçbir seçim lobisinden yararlanmadan", klasik demokrasinin sınırlarının altını çizmiştir (s.44). Ancak, bu sağduyu saptamasından tuhaf bir toplumsal seçkinciliğe kayar görünmektedir; modern dünyanın düzensizliği karşısında, uzmanlara, teknisyenlere ve onların "gizli erekliğine" güven duymaktadır (s.203) (bu, Gnose'la* olan eski yakınlığının yeniden ortaya çıkışı mıdır?). Biz ise, "Yeni bir "çevresel dikta"ya[7] götürme tehlikesini taşımıyor mu?" diye soruyoruz.

Bloch ve Jonas, bu iki çetin yazar üzerine –birbirine zıt yönlerde–gönüllü olarak kışkırtılırız! Her ikisi de parıltısız ve kitapları çok satan olmaktan uzak yüzlerdir. Ve bununla birlikte, onlar umut üzerine görüşleri, sorumluluğa çağrıları zamanın süresi içinde açılan zamansallığın iki gerçek filozofudurlar.

Ütopya, umut, henüz-başa gelmemiş üzerine çoşkulu (ansiklopedik) savunmasında Bloch, yüzlerce kez "*Woher*?"in (nereden başlayarak, hangi geçmişten yola çıkarak) kaçınıl-

* Gnose: Din sırları üzerine yüksek bilgi. Tüm yüce bilgileri içeren yüksek felsefe. (ç.n.)
7. Louis Arenilla, a.g.e.

maz zamansal karşıtı olan "*Wohin?*" (nereye, hangi geleceğe doğru) üzerinde ayak diremiştir. Ona göre *Fieri*, (kim-olmuş olacak, olmak fiilinin edilgen mastarı), *Factum* (olup bitmiş geçmiş) kadar önemlidir. Bloch, Alman demokratı Jean-Paul Richter'i* göstererek, "şimdiki zaman, eski zamanlarda bazı tutukluların kadavralara bağlanması gibi, geçmişe zincirlenmiştir; oysa gelecek, onu, öteki uca doğru çeker; yine de o, bir gün özgür olacak" (I, s.37) diye anımsatmaktadır.

Jonas'ın uyarılarına gelince, onlar da doğrudan şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek arasındaki temel ilişkiden yola çıkarlar. Bunun nedeni, bizim, ancak tarihsel bir deneyimden yararlanarak gelecek kuşaklar karşısındaki sorumluluklarımızı formüle edebilecek, yani şimdiki toplum seçimimizi sorgulayabilecek durumda olmamız gerçeğidir. Jonas'ın kesin emir kipindeki anlatımı ("yeryüzündeki insan yaşamının sürekliliğini tehlikeye atmayacak biçimde davran!"), ahlakçı ve hukukçuların anladığı anlamdaki ve olası "onarımların" yapılması açısından ancak iş işten geçtikten sonra işleyen klasik sorumluluk kavramıyla bağını koparmakta; bizi, "insan sürekliliğinin hizmetine konmuş", yani süre içine kazınmış, son başvuru noktası gelecek olan bir sorumluluğa bağlamaktadır.

Umut ve sorumluluk işaretleri arasındaki diyalektik eklemlenme, Bloch-Jonas karşılaşmasını fazlasıyla aşar. Her iki işaret de, bizim siyasal zaman kültürümüzün çevreni, bizim zamanı yaşama sanatımız ölçüsünde geleceğe dönüktürler.

Umut ve sorumluluk, aslında, kendi işlemsel oyunları içinde birbirleriyle eklemlenirler. Eğer sorumluluk görevini yerine getirirse umudun araçları elde edilebilir; öte yandan "küçük kız kardeş umut" ise sorumluluk arandığında, her an orada hazırdır. Ama anlatılmak istenen zamansal karmaşıklık da budur: Eğer bugünün sorumluluğu yarının görevini yerine getirme ise, bu durumda yarındaki umut bugünden yükümlülük altına girmiştir.

---

* Jean-Paul Richter (1763-1825), Jean-Paul adıyla çok tanınmış, eyyamcı olmayan, uçtaki bir mizahçının anısını bırakmıştır.

Bunalımdaki dünyamızda, gelecek tehlikelerden sorumlu tedirginlikle bugün de umut etmek istediğimiz en güzel zamanlar beklentisi arasındaki gerilimler keşkinleşmektedir. Geleceğin korunması, geleceği bulgulamanın bir parçası olmaktadır.

Zamanın Küçük Kitaplığı[1]

Bir gün, bir kitap yazmayı isterdim,
Tümü zaman üstüne bir kitap...
Ki göstersin geçmiş ve geleceğin
Sürekli ve tek bir şimdinin
Kendisi olduğunu.

1. Genel zaman felsefesi konusunda, şimdiden sayımı yapılamayacak ölçüde zengin kaynaklar vardır. Ancak, bu küme içinden iki ana yapıt, gerek güçleri, gerekse etkileri bakımından öne çıkmaktadır: Aziz Augustinus ve onun *İtiraflar*'ının XI. Kitabı; Martin Heidegger ve onun *Varlık ve Zaman*'ı (Paris, 1986) ve bununla birlikte okunması gereken, yine onun *Sorular IV* (Paris 1976) adlı kitabının içinde yer alan "Zaman ve varlık" adlı kısa denemesiyle Françoise Dastur'un *Heidegger et l'idée du temps* [Heidegger ve Zaman Dü*şüncesi*] (Paris, 1990) adlı yorumu.

Zaman konusunu tüketmek isterdim.
Ta ki ondan hiçbir şey kalmayana dek.
Tıpkı kepçeleriyle karavanadan
Son damlaya dek alan
Askerler gibi.

Evgenij Vinokurov

Etienne Klein'ın küçük sentezi *Le temps* [Zaman] (Paris, 1995), zamanı, hem bilimsel başvuru, hem felsefi kategori, hem de toplumsal gerçeklik olarak incelemektedir.

Yüzlerce diğer filozof arasında, zamana özel olarak zaman ayıranlar arasında Vladimir Jankélévitch, özellikle *L'irréversible et la nostalgie* [Tersinir Olmayan ve Geçmi*şe Özlem*] (Paris, 1974) adlı yapıtı ve Emmanuel Lévinas (*Ölüm ve Zaman,* Paris, 1991) var.

Eugène Minkovski'nin toplumsal ruhbilim denemesi, *Le temps vécu* [Ya*şanmış* Zaman] (Paris, 1933; yeni baskısı, Paris, 1995), uzun ve çok özgün bir derin düşünceyle gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman üzerine açılır.

Üç metin, felsefi sorun olarak geçmişle ilişki üzerine dikkat çekmeyi sürdürüyor: Friedrich Nietzsche, "De l'utilité et de l'inutilité des études historique pour la vie" [Yaşam için tarihsel incelemelerin yararı ve yararsızlığı üstüne] (Zamana Aykırı Bakışlar 2, Paris, 1990); Hannah Arendt, "Le concept d'histoire antique et modern" [Antik ve Modern Tarih Kavramı] (*La crise de la culture,* [Kültür Bunalımı] Bölüm 2), (Paris, 1972); Giorgio Agamben, *Enfance et histoire, dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire* [*Çocukluk ve Tarih, Deneyin Çöküşü ve Tarihin Kökeni*] (Paris, 1989), Walter Benjamin'in tarih ve geçmiş üzerine düşüncelerinden doğrudan esinlenen bir çalışma.

En temele inilirse Chateaubriand'ın bir yaşam öyküsü biçiminde kaleme alınmış olan *Mezar-ötesinden Anılar*'ı da zaman, önce ve sonra, an ve süre, anı ve gelecek kuşak üzerine uzun ve güzel derin düşünmelerden oluşmuştur.

Zaman ekinlerinin çeşitliliği, UNESCO koruyuculuğunda ve Paul Ricœur yönetiminde, iki ortak derleme olarak gün ışığına çıkarılmıştır: *Le temps et les cultures* [Zaman ve Kültürler] (Paris, 1976) ve *Le temps et les philosophies* [Zaman ve Felsefeler] (Paris, 1978). Somut bir toplum bağlamında incelenmiş olan zamanla Claude Lévi-Strauss ve onun *Tristes tropiques*'inin [Hüzünlü Dönenceler] (Paris, 1955) "zaman dışı" atılımıyla kopuş durumundaki bir yeni antropolog kuşağının dikkatini çekmiştir. Örnek olarak Nicholas Thomas'ın *Out of Time, History and Evolution in Anthropological Discourse* [Zamanın Dışında, Antropolojik *Söylemin Tarihi ve Evrimi*] (Cambridge, 1989) ve Alban Bensa'nın, De la microhistoire vers une anthropologie critique [Eleştirel bir antropolojiye doğrunun mikrotarihi] isimli yapıtların *Jeux d'échelle, la microanalyse* á *l'expérience* [*Ölçek Oyunları*, Deneyde mikro-analiz] (Jacques Revel yönetiminde, Paris, 1966) derlemesine katkılarını ele alalım. Örneğin, antropolojiye tarihselleştirilmiş bir yaklaşımı, Richard Price'in *l'histoire des marrons Saramaka du Surinam* [Surinam'ın Saramaka Marronlarının Tarihi] (Paris, 1994) adlı yapıtı temsil etmektedir.

Zamanın Melanezyalı anlamı, Jean-Marie Tjibaou'nun tüm düşüncesini baştan başa keser (*La presense kanak* [Kanak Varlığı], Paris, 1996). Ancak, batılı olmayan değişik kültürleriyle, zaman üzerine kurulu görüşleri bize en iyi sunan kuşkusuz Çin'dir. Karşılaştırmak için: Joseph Needham, "Le temps de l'homme oriental" [Doğu insanının zamanı], *La science chinoise et l'Occident* [*Çin Bilimi ve Batı*], Paris 1973 dergisinden bölüm; Marianne Bruguière-Bastid, "Penser chinois" [Çinli olarak düşünmek] (*Revue de l'Académie des sciences morales et politique* [Ahlaki ve Siyasal Bilimler Akademisi Dergisi], 1993, sayı.3); Huang Chun-chieh yönetiminde, *Time and Space in Chinese Culture* [*Çin* Kültüründe Zaman ve Uzay] (New York, 1995).

Teknik bilgilerin ötesinde, David Landes'in büyük incelemesi (monografisi), *L'heure qu'il est – les horloges la mesure du temps et la fondation du monde moderne* [Olduğu Biçimiyle

Zaman Duvar Saatleri, Zamanın Ölçüsü ve Modern Dünyanın Temeli] (Paris, 1987) de Batı'da zaman antropolojisini zenginleştirmiştir.

Zaman sorusu, Julius Thomas Fraser'in (*Time, the Familiar Stanger* [Zaman, Bu Yabancı Yakınımız], Amherst, Massachusetts, 1987), Abel Jannière'in ("Les structures pathogè nes du temps dans les sociétés moderne" [Modern toplumlarda zamanın hastalıklı yapıları], *Le temps et les philosophies* [Zaman ve Felsefeler], Paris, 1978'de Paul Ricœur bölümü), Philippe Ségur'ün (*Le pouvoir et le temps, essai sur le déclin du sacré* [Kültür ve Zaman, Kutsalın Sona Erişi Üzerine], Paris, 1996) ya da Michael Singleton'un ("Du temps qu'on fête qu'on fait" [Yapılan zamanda kutlanan zaman üzerine"], Éric Vilquin'in yönettiği ortak yapıtta *Le temps et la démographie* [Zaman ve Nüfus Hareketleri], Paris, 1994'ten bölüm) da gösterdikleri gibi, çağ*daş toplumlarımızı sarsan bunalımın* yüreğinde bulunur.

Jean-François Lyotard (*L'inhumain, causeries sur le temps* [*İnsani olmayan*, Zaman Üzerine Söyleşiler], Paris, 1988), zamanın yıkımı üzerine post-modern tezlerini daha da uzatmıştır. David Löwenthal'ın *The Past is a Foreign Country* [Geçmiş, *Yabancı* Bir Ülkedir] (Cambridge, 1985) adlı yapıtında geçmiş, eylemsiz bir ekin maddesi olarak incelenir.

Paul Virilio'nun, çağdaş toplumların zamanı ve uzayı üstüne çevirdiği, ona zıt anlamda bağlı derin düşünce ise bu toplumlardaki yabancılaşmayla birlikte gelen gerçeksizleştirme ve değersizleştirme üzerinde ayak direr. Karşılaştırma için: Önceki yapıtları üstüne iyi bir gözden geçirme sunan Philippe Petit ile söyleşileri (*Cybermonde, la politique du pire*, [Siberdünya, En Kötünün Siyaseti], Paris,1996). Bu kitabın 2. ayrımında "Despotisme du temps, écrasement du temps, résistance du temps" [Zamanın sultası, zamanın ezişi, zamanın direnci] gibi kavramlar için yazarın *Modernite Üstüne* (Paris, 1985) adlı denemesinden ve "Le temps de modernité" [Modernitenin zamanı] makalesinde, onun *L'homme et la*

société [*İnsan ve Toplum*] (1988) sayı 4'teki denemesinden yüzlerce kez esinlendik.

Ignacy Sachs, Kuzey-Güney ayrılığının çözümlenmesinde zamanın önemini belirtir: "Développer les champs de planification" [Planlama alanlarını geliştirmek], *Cahier de l'Université coopérative internationale* [Uluslararası *İşbirliği Üniversitesi Defterleri*] (1984) sayı 2'de; Paul Chemetov'un *Le territoire de l'architecte* [Mimar*ın Ülkesi*] (Paris, 1994), modern kentin bunalımını, onun zamanla ilişkisinin bunalımı olarak çözümler.

Annick Barrau (*Le temps de la vie quotidienne* [Gündelik Ya*şamın* Zamanları], Paris, 1994), Jean Baudrillard ("L'impossibilité de perdre son temps" [Zamanı yitirmenin olanaksızlığı], *Tüketim Toplumu*, (Paris, 1979) adlı yapıtından bir bölüm), Dr. Alain Reinberg *(L'homme malade du temps* [*İn*san, Zamanın Hastası], Paris, 1979), Jean Robert ("Ivan Ilich'in tımar yöntemi (*Le temps qu'on nous vole, essai sur la société chronophage;* [Bizden Çalınan Zaman, Kronofaj Toplumu *Üstüne Deneme*], Paris, 1980), Roger Sue (*Temps et ordre social* [Zaman ve Toplumsal Düzen], Paris 1994), gündelik *zamana egemen olamayışı*, onun yolundan saptırılmış görünümlerini ve yeni bir "zaman paylaşımı"nın zorunluluğunu anımsattılar.

Tek başına tarih bilgisi, geniş bir kaynakça yapımevini temsil eder. Marc Bloch'un bir "kutsal metin" sayılan *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı yapıtının, Lucien Febvre'in dikkatle hazırladığı, 1949 tarihli eski baskısının ötesinde zengin görünümüyle ve eklenen çeşitli notlarla 1993 baskısına da başvurulmalıdır. Paul Ricœur, belki de onlar gibi kendini yalnızca geçmişin içine kapatarak, tarihçilere iyi bir hizmet sunmayan üç yoğun cildini (*Zaman ve Anlatı*, Paris 1983-1985) tarih kuramına ayırmıştır. Karşısında yer alan Reinhart Koselleck ise *La futur passé* [Geçmiş *Gelecek*] (Paris, 1990) adlı yapıtıyla tarih üstüne, aynı zamanda geleceğe ve geçmişe yönelen derin bir düşünce sunmuştur.

Fernand Braudel'in uzun süre, olayın eleştirisi, tarihsel zamanların çoklu durumları üzerine tezleri, onun È*crits sur*

l'histoire'ında [Tarih Üstüne Yazılar] (Paris, 1969) aslına uygun biçimde yeniden ele alınmışlardır. François Dosse, *L'histoire en miettes,* [Parça Parça Tarih] (Paris, 1969) adlı yapıtında ve *L'homme et la société*'nin [*İnsan ve* Toplum] 95. ve 96. sayılarındaki "Clio en exil" [Sürgündeki Clio] maddesinde bu görüşleri eleştirmiştir. *Du passé faisons table rase?* [Geçmi*şi* Unutalım m*ı*?] (Paris, 1976) adlı denememizde (Bölüm 6) konu gözden geçirilmiştir.

Robert Bonnaud'nun, evrensel tarihin "sarmalları" ve onların eşzamanlılığı üzerine çok özgün araştırmaları, içrek (deruni) bir şablonculuğa karşı belli bir eğilim göstermekle birlikte, tarihin büyük bireşimleri (sentezleri) geleneğinin, aşırı-uzmanlaşma yönündeki egemen eğilimlerin karşı-akımına karşın canlılığını koruduğuna tanıklık etmişlerdir. *Système de l'histoire* [Tarihin Dizgesi] (Paris, 1989) ile açılıp *Et pourtant elle tourne, l'histoire et ses revirements* [Ama Yine de Dönüyor, Tarih ve Onun Zıt Yöne Dönüşleri] (Paris, 1995) derlemesine dek uzanmıştır.

Üniversitelerde okutulan tarihin yöneliyormuş gibi yaptığı bazı ticari görünümlerden ise Guy Thuillier ve Jean Tulard'ın açıklamalarını içeren *Le marché de l'histoire* [Tarih Pazarı], (Paris, 1994) isimli yapıtta bahsedilmiştir.

Bellek ve gelecek üzerine *yapılan* karşılaştırmalar ve kurgular "boşlukta" kalmaktadır. Bir yanda, Pierre Nora'nın yönettiği yoğun girişim (*Le lieux de mémoire* [Bellek Bölgeleri], Paris, 1984-1993; "La république" [Cumhuriyet], 1 cilt; "La Nation" [Ulus], 3 cilt; "Les France" [Fransalar], 3 cilt) ve benzer biçimde Arno Meyer'in Yahudi Soykırım Ağlaşması [Shoah=Şua] üzerine bellek sapmalarına ayrılmış gözü pek denemesi ("Les pièges du souvenir" [Anının tuzakları], *Esprit*, Temmuz 1993) vardır.

Öte yanda, Gilbert Hottois'nın gülmeceyle karışık biçimde sayımını yaptığı aşırı bolluktaki bir "fütürolojist" üretim için bkz: "Qu'en sera-t-il de l'homme dans un million d'années- futur et techosciences" [Bir milyon yıl içinde insandan ne doğa-

cak-gelecek ve teknobilimler], *Revue de l'université de Bruxelles* [Brüksel Üniversitesi Dergisi], 1988, sayı, 1-2, özel defter "Redécouvrir le temps" [Zamanı yeniden keşfetmek]. Karşılaştırma için: Bernard Cazes, *L'histoire des futurs* [Geleceklerin Tarihi], (Paris, 1986) (tarihsel bir bilanço için) ve Philippe Baumard'ın bu düşünce akımına iyi bir örnek olan yapıtı *Prospective á l'usage des managers* [Yöneticilerin Kullanımına İlişkin Öngörü], (Paris, 1996).

İşgal altındaki Avrupa'da Vichy yönetiminin çok özel durumuna yanıtı, Fransa'da "şimdiki zamanın tarihi" ve bir o kadar da ikinci Dünya Savaşı'nın kayıp ve kazançları üstüne sürdürülen, aynı zamanda yöntembilimsel ve siyasal tartışmanın tekil öneminin oluşturduğu görülüyor. L'Institut d'histoire du temps présent'ın [Şimdiki Zamanı Araştırma Enstitüsü] sunduğu, İkinci Dünya Savaşı Resmi Komitesi'nin yayını olan ortak cilt (*Écrire l'histoire du temps présent* [*Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak*], CNRS Yayınları, Paris, 1993) de, eleştirme payı oldukça sınırlı görünen geniş bir sayım-dökümü veriyor. Bunlara, Jean-François Soulet'nin çok teknik *L'histoire immédiate*'ını [Doğrudan Tarih] (Paris, 1994) da eklemeli. *Diogène* dergisinin "tarihçinin toplumsal sorumluluğu"na ayrılmış sayısı (No. 168, 1994), varlıkbilim-karşıtı sorunlara daha çok ağırlık vermektedir. Benzer biçimde François Bédarida'nın, Enrique Florescano'nun, Aaron L. Gourévitch'in makalelerini de sayabiliriz. Vichy üstüne, Eric Conan ve Henry Rousso'nun denemesi, *Vichy, un passé qui ne passe pas* [Vichy, Geçmeyen Bir Geçmiş] (Paris, 1994), Dimitri Nicolaidis yönetimindeki ortak cildin daha tartışmacı metinleriyle tamamlanabilir (*Oublier nos crimes, l'amnésie nationale, une spécalité française* [Suçlarımızı Unutmak-Ulusal Bellek Yitimi, Bir Fransız Özelliği], Paris, 1994). Devlet arşivlerine yaklaşmak, devlet gücünün tüm siyasal ekine egemen olduğu bir ülkede bu dikenli sorun, bu tartışmada önemli bir yer tutar; Sonia Combes'in eleştirel denemesi, *Archives interdites, les peurs françaises face á l'histoire contemporaine* [Yasaklanmış Arşivler, Çağdaş Tarih Karşısın-

da Fransız Biçemi Korkular] (Paris, 1994), tarihçi "tarikatına" fena çarpmıştır.

Zaman üzerine hukukçuların derin düşüncesi de iki yönlü alan olarak –ekonomistlerin ya da dilbilimcilerinki gibi– bu konuda tarihçilerin çekingenlikleriyle çatışır. *Le droit et le futur*'de [Hukuk ve Gelecek] (Paris, 1985) bu bağlamda, özellikle François Ost'un "Les multiples temps du droit" [Hukukun çoklu zamanları] adlı makalesiyle, toplu bir karşılaştırma buluruz. Monique Chemillier-Gendreau'nun incelemesi *Le rôle du temps dans la formation du droit international* [Uluslararası Hukukun Oluşumunda Zamanın Rolü] (Paris, Institut des hautes études internationales, 1987) adlı yapıtında zamansallığın kuramsal sorunlarına geniş yer verilmiştir. Hukuksal düşüncenin zamanın yeni erekleriyle karşılaştığı çevre hukuku ise bir başka ayrıcalıklı alandır. Karşılaştırma için: Özellikle Martine Rémond-Gouilloud'nun "Le risque de l'incertain, la responsabilité face aux avancées de la science" [Belirsizin tehlikesi, bilimin ilerleyişi karşısında sorumluluğumuz] (*La vie des sciences, compte rendu de l'Académie des sciences* [Bilimlerin Ya*şamı*, Bilimler Akademisinin Raporu], 1993, sayı 4) ve "À la recherce du futur, la prise en compte du long terme par le droit de l'environnement" [Geleceğin araştırılmasında, çevre hukuku bağlamında uzun erimin dikkate alınması], *Revue juridique de l'environnement* [Çevre Hukuku Dergisi], 1992, sayı 1) adlı makaleleri.

Bu bibliyografya özet taramasını, zamanı yaşama sanatı üzerine derin düşünmelerimizde büyük ölçüde borçlu olduğumuz üç yazarı anımsatarak bitirmek hak tanırlık olacak. Önce Walter Benjamin ve onun *Tarih Felsefesi Üzerinee Tezler* adlı yapıtı (Fransızcada yayımlanışı *Poésie et révolution* [*Şiir ve Devrim*] dergisinde, Paris, 1971); tarih ve zaman üzerine bu eleştirel düşünce özellikle Marie-Cécile Dufour-el-Maleh (*La nuit sauvée* [Kurtarılmış Gece], *Walter Benjamin et la pensée de l'histoire* [Walter Benjamin ve Tarih Düşüncesi], Brüksel, 1993) ve Françoise Proust'ça (*L'histoire contre-temps, le temps*

historique chez Walter Benjamin [Karşı-zamanlı Tarih, Walter Benjamin'de Tarihsel Zaman], Paris, 1994) çözümlendi. İkincisi, gelecek konusundaki kararlı soruşturmamızda sık sık başvurduğumuz üç büyük ciltlik *Umut-İlkesi* adlı yapıtıyla Ernst Bloch: Cilt I "Les petits rêves éveillés" [Küçük gündüz düşleri]" ve "La conscience anticipante" [Öncelikli bilinç] (Paris, 1976); cilt II "Les épures d'un monde meilleur" [En iyi dünyanın çizimleri] (Paris, 1982); cilt III "Les images-souhaits de l'instant exaucé" [Kabul edilmiş anın özlem-görüntüleri] (Paris, 1991). Son olarak, Hans Jonas. Onun *Sorumluluk İlkesi* (Paris, 1991) adlı yapıtı da geleceği şimdiki zamana kurban etmeme çağrısını metafizik üzerine kurmak istemiştir.

Zaman akıp gidiyor, üstelik bizim onunla olan ilişkimiz de giderek zayıflıyor. Peki, bunun ne kadar farkındayız? Bu akışın içerisindeki yerimiz nedir? Hem gündelik yaşamımızı hem de sosyal yaşamımızı yeniden biçimlendirmede zamanın işlevi nedir? Yoksa zamanı da mı yoğunluğumuzdan ötürü kaybettik?

Jean Chesneaux, bu soruların cevaplarını Ernst Bloch, Hans Jonas, George Orwell, Paul Ricoeur, Martin Heidegger, Walter Benjamin ve Péguy gibi çeşitli isimler eşliğinde bulmaya çalışıyor. Şimdinin içine hapsolmuş yaşantımızı tarihi, felsefi, antropolojik ve siyasi açılardan oldukça detaylı bir şekilde inceliyor. Batı toplumlarının en büyük sorunu haline gelmiş olan toplumsal, duygusal bunalımın beraberinde getirdiği zaman bunalımına değiniyor. Zaman bunalımı aynı zamanda anlam bunalımı da. Gelişen teknolojilerin, verimlilik ve kâr odaklı beklentilerimizin yaşantımız üzerindeki etkilerini ve geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin çarpışması sonucunda şimdinin içine sıkışmamızı sorgularken zamanın sadece kişisel olmadığını, siyasal bir erek olduğunu da belirtiyor. Kopernik devrimi şimdiki andan geçmişe doğru gitmemiz gerektiğini söylüyor. Bizim ise yapmamız gereken geçmişten edindiğimiz deneyimlerle geleceğe daha sağlam adımlarla yürümek.

Bu bağlamda, zamanın hem tutsağı hem de yetimi olmuş bizler için zamanı yeniden ele geçirmek ve inşa etmek mümkün mü? Bireysel varlığımızı toplum içindeki varlığımızla yeniden nasıl barıştırabiliriz? Yaşam sanatımızı zamanımıza nasıl entegre etmeliyiz? Daha nice sorunun cevapları için bu kitap...




AYRINTI • İNCELEME
ISBN 978-605-314-039-9
9 786053 140399

28 ₺